ROK 1845.

pod względem

oświaty, przemysłu i wypadków czasowych.

V.

POZNAŃ.

Nakładem i drukiem N. Kamieńskiego i Spółki.

—

1845.

IMPRIMATUR.

Bogedain, Cenzor.

Poznań, dnia 3. Czerwca 1845.

Dopiero po skończeniu artykułu „*Filozofia i Krytyka*“, mogliśmy wydrukować następujące miejsca do niego należące:

Stronnica 3. *w.* 2*gi zamiast* czyli niebo *czytaj*: czyli tak nazwane niebo —

Stron. 4. *w.* 20. *po wyrazie* zostają *dodaj* i zasługują przez to, aby jako dwie boginie świata nowego posadzone zostały na tronie tryumfu w świątyni umiejętności i badań ludzkich.

Stron. 5. *w.* 30. *po wyrazie* Chrystusa. *dodaj* Nakoniec po długiéj pracy wiekowéj, duch Chrystusa zstąpił z nieba wyobraźni i w rozumie ludzkim zajął swe siedlisko, uczuł swą treść prawdziwą. Nie podobna, ażeby duch ludzki po drugi raz ujrzawszy blask światła Chrystusowego, raz w sercu a drugi raz w wiedzy nie miał zawołać: rozum jest dla mnie Stworzycielem! — Zbawicielem! słowem jedynym Bogiem! — wszystkiém!

Stron. 6. *w.* 21. *po wyrazie* pozaczasowe. *dodaj.* Utrzymując obydwa kierunki, obydwa światy, to jest niebo i ziemię w ciągłym rozstępie i rozdarciu od siebie, są najabstrakcyjniejsze, gdyż rzeczywistość ziemską zabijają dla nadziei wyobraźnią upstrzonéj i oznaczonéj.

Stron. 7. *w.* 13. *po wyrazach* Synem Boga, *dodaj* Chrystusem.

Stron. 7. *w.* 20. *po wyrazie* chcieć *dodaj* mrzonki teologiczne.

Stron. 7. *w.* 24. *po wyrazie* słowa bożego. *dodaj* Wszystkie usiłowania i odblaski, dzisiejsze ciemności pietystyczno-teologiczno-obskurantyczne, są tylko cieniami słońca przeszłości bez prawdziwego żywota, bez prawdziwéj rzeczywistości w dzisiejszym świecie; jest tylko pozór na świadectwo prawdzie istniejący i bytujący.

Stron. 8. *w.* 12. *po wyrazach* intensiwna siła. *dodaj* Im zaś przeciwne kierunki nie mogą szukać w odpowiednich tymże przymiotach swego wsparcia i usprawiedliwienia, lecz li jedynie powagą wieków, powagą swéj przeszłości zastawiają się i bronią swych roszczeń i wymagań, nie pamiętni, że prawda i postęp człowieczeństwa nie mierzy się na łokcie, nie stwierdza się żadną powagą prócz własnéj swéj wewnętrznéj wartości, prócz wewnętrznego bogactwa, wewnętrznéj wolności. Bóg, świat, wolność

i nieśmiertelność człowieka były pytaniami każdéj prawie filozofii: dla tego i nowsza filozofia musiała zająć swój głos w téj mierze i pozostawiając całą tradycyą i dogmatyzm po za sobą, śmiało wyrzekła, że nie masz osobowości Boga i nieśmiertelności indywidualnéj człowieka. Niejeden nie-tylko ze zwolenników gorliwych podań religijnych, ale nawet z umysłów słabszych, nie mogących utrzymać się na stanowisku ścisłéj konsekwencyi rozumowéj, przy braku właściwéj energii myślącemu umysłowi, struchlał na tę odpowiedź, i z przestrachem odrzekł: w cóż się obrócą moje nadzieje? moja przyszłość ubarwiona kwiatami poezyi indywidualnéj, cóż się stanie z powagą wieków? Czyliż cały period życia dotychczasowego ludów był tylko snem, mamidłem? czyliż palec Opatrzności rozumowéj był odwrócony od biegu i kolei ich losów i dziejów? Lecz na te wszystkie pytania rozum odpowiada: ja byłem twórcą wszelkich postaci, pojęć i kształtów historycznych, ja je wywołałem do życia, ja więc mam je prawo powołać przed mój sąd: przeżyte wykreślić z karty bytu i istnienia, żywotne jeszcze przekształcić, rozwinąć, wypełnić. Ludzie słabi lub złéj wiary nie słuchają tego głosu rozumu, jako głosu zbawienia i odkupienia rodu ludzkiego, błądzą po manowcach przesądów i ciemności i oczekują, dopóki słowo drzemiące w łonie czasu, niestanie się ciałem i nie rozleje po nich dreszczu śmierci, dopóki nie wypowie ostatecznie A m e n dla wszelkich dotychczasowych błędów i roszczeń samowoli ludzkiéj.

Stron. 9. *w.* 24. *po wyrazie* powagi. *dodaj* Ciągle prawie i zawsze zostawał rozum w sprzeczności z religią, gdyż ta będąc oparta na stronie bezpośredniego poznawania człowieka, a tém samém mieszcząc w sobie pewien rodzaj mysticizmu, będąc w mniejszym lub większym stopniu s p e k u l a t y w n ą m y t o l o g i ą, nie chciała usprawiedliwienia swego szukać w rozumie, pewna a priori, iż większą część jéj roszczeń i domniemań, a może ją nawet samą w całości przywiódłby rozum do zguby i zniszczenia. Dla tego z jednéj strony walczyć przeciw rozumowi, jest rzeczą teologii i ta w właściwych sobie granicach występując, nigdy nie zatraciła swego teologicznego charakteru, negującego i wyłączającego samodzielność i wolność rozumową.

FILOZOFIA i KRYTYKA

przez

Karola Libelta.

Die alte Philosophie hat eine doppelte Wahrheit — die Wahrheit für sich selbst, die sich nicht um den Menschen bekümmerte — die Philosophie und die Wahrheit für den Menschen — die Religion. Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die Philosophie für den Menschen; sie hat unbeschadet der Würde und Selbstständigkeit der Theorie, ja im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz, sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion.

Ludwig Feuerbach. Philosophie d. Zukunft.

Przy początku swego powstawania filozofia objawiła już ślady swéj samodzielnéj natury. Im doskonalszém była orzeczeniem postępu świadomości ludzkiéj, tém bardziéj oddalała się od powagi tradycyjnéj i religijnéj; w samym prawie zarodzie pokazywała się nieprzyjazną teologii i wskazywała jéj przesądy uzasadnione w ciemności i dzieciństwie umysłowém ludów. Świat starożytny w całém rozwinięciu swém filozoficzném wyrobił odrębne stanowisko filozofii od teologii: objawił w pierwszéj samodzielność czasowego ducha swego, gotował i sposobił nowe idee dla przyszłości, które późniéj tak świetnie zajaśniały w chrystyanizmie; pozostawił tymczasem drugą jako zwolenniczkę powagi, jako

naukę dogmatu skrystalizowanego w pewne formy czasowe w tyle swego postępu i faktycznie udowodnił, że ona jest tylko służebnicą przeszłości, a zatém z natury swéj wyłączającą wszelkie wolne rozwijanie się ducha i umiejętności, jako w zasadzie i podstawie z nią sprzeczne. Dla tego nigdzie może nie spostrzegamy większego przeciwstawienia pomiędzy teologią a filozofią, jak w świecie starożytnym: pierwsza nie wyszła po za zakres danych pewnych religii, kiedy tymczasem druga zdarłszy zasłony świętości z Bogów religijnych, pokazała ich całą nagość, ich ograniczoną postać w formach indiwidualnego poglądu narodów, i wtenczas, kiedy teologia korzyła się jeszcze przed Bogami przeszłości, filozofia przeczuwała już objawienie się Słowa Bożego, objawienie, które urzeczywistniwszy się w Chrystusie, sprowadziło syna Bożego na ziemię. Uznanie się człowieka pod formą Chrystusa synem Bożym, było wynikłością wolności ducha ludzkiego, a zatém twórczéj jego refleksyi w sobie i rozpoznania się; owocem jego wewnętrznéj samodzielności, ztąd właściwie płodem jego filozoficznych warunków i przymiotów. Dla tego téż z filozofii starożytnéj do idei chrystyanizmu jest konieczne i rozumne przejście, jest naturalny i organiczny postęp.

Zdobywszy dla siebie duch ludzki miano bóstwa, poczuwszy w sobie słowo Boże przemieszkujące, umiłował całém sercem jego treść bożą, niebo religijne ukazało mu się w piersiach jego w całym blasku i świetności; każde jego tchnienie, każda myśl poczęta w tém uczuciu się jego bożém, była tchnieniem, myślą Boga samego. Osięgnąwszy pracą wieków ten wielki nabytek, równie wieków potrzebował ród ludzki na jego wyrobienie i dojrzenie. Wkrótce serce człowieka pokazało się niedostateczném dla wielkiéj idei człowieczeństwa, objawionéj i poczętéj w chrystyanizmie; potrzeba było ją z uczucia przenieść w wiedzę, w pojęcie. Teologia wystąpiła w dążności zadosyć uczynienia téj potrzebie i posługując się naprzemian Platonem i Aristotelesem, wyrwała człowiekowi z serca uczucie jedności człowieka z Bogiem, czyli ideę syna Bożego upostaciowała

w kształty dowolne wyobraźni i tym za przybytek prawdziwy i właściwy przeznaczyła pozaświatowość, czyli niebo — królestwo Boże.

Duch ludzki błąkał się w samych formach, dopóki nie spostrzegł, że treść jego Boża pod przewagą teologii ulotniła się w etery niebieskie i pomiędzy jego ziemską a niebieską naturą postawiła nieograniczony i nieprzebyty przedział i rozstęp, — uczuł w sobie rozdarcie, tęskność pewnéj jedności, harmonii i zgody; w rzeczywistości ujrzał dwa wielkie obozy naprzeciw siebie stojące: kościół i państwo, w różnych stosunkach i zawisłości od siebie. To rozpołowienie się ducha ludzkiego na dwa wyłączne światy, światowość i pozaświatowość, musiało skłonić go do szukania we wnętrzu swém prawdziwéj boskości i żywota boskiego; porzuca więc wszelką powagę zewnętrzną teologii i w mystycizmie Paulera Raymunda Jana Charlier zdobywa dla siebie świat wolniejszy; zapowiada jako zorza zaranna wzbudzenie się światła duchowego, wyzwolenie i wyswobodzenie go z pod przemocy i jarzma próżnych i czczych form zewnętrznych, a zdobycie właściwéj i należnéj dla siebie treści, jaką późniéj dopiero przez reformacyą uzyskał i zdobył. Reformacya przyniosła człowiekowi wiarę i powątpiewanie: przy pomocy więc tych dwóch elementów jéj właściwych rozpocząć się musiały postępne prace i usiłowania ducha człowieczego; młody jeszcze w nowym kierunku, niemógł z harmonią właściwą męskiemu wiekowi kroczyć i postępować, lecz obok niekonsekwencyi właściwéj każdemu dualizmowi, wypowiedział principium pewności siebie za zasadnicze wszelkiemu poznaniu i wiedzy. Tu *ja* człowieka zostało głównem źródłem poszukiwań i badań myślowych; w odniesieniu się do siebie i do natury tworzy dwa kierunki odrębne, to jest idealizm i realizm. Pierwszego twórcą jest Kartezyusz, a drugiego Bako. Dwie te poboczne dążności z jednéj strony wypełniają się w Malebranszu, Spinozie, Leibnicu, z drugiéj strony w Hobbesie, Gassendim i Locku. W obydwóch tych usiłowaniach duch ludzki samodzielne czyni poszuki-

wania, z myśli lub natury wywięzuje wolnie prawdy i kiedy niekiedy dogmata katolickie, postulatowo, pozornie tylko przybiera; zdaje się, jakby je nawet tylko przylepiał do budowy nowéj organicznéj, na pamiątkę ich pozornego jeszcze bytu i istnienia.

W tych początkowych usiłowaniach filozoficznych ducha ludzkiego, charakter dualistyczny reformacyi odbił swe piętno i charakter; nie przyszło tam do pogodzenia organicznego ducha z materyą, lecz owszém w idealizmie stoją one jako dwa rozczłonia odrębne od siebie i zaledwie pozor ich zgody pokazuje się i objawia. Dopiero Spinoza jaśniéj ją i dobitniéj wypowiada: w empiryzmie Bóg przyjmowany zostaje postulatowo, jako pewien przydatek zewnętrzny, niemy z jego właściwéj i koniecznéj natury. Materyalizm dopiero późniejszy jako konieczne jego następstwo uważając w materyi ruch za czynnik twórczy i ożywiający każde działanie i czynność natury, podnosi takową do świętości i miana boskiego. Tym więc sposobem na drodze idealizmu myśl człowiecza, a na drodze empiryzmu materya — ubóstwione zostają.

Postawienie z jednéj strony myśli, a z drugiéj materyi jako dwóch prawd oddzielnych, zrodzić musiało konieczność rozpatrzenia się w obydwóch tych kierunkach i wykazania ich właściwych jednostronności. Znajdując duch ludzki w obydwóch tych kierunkach brak zaspokojenia i niedostateczności, musiał w formie skepticizmu objawić się naprzeciwko nich i przy powątpiewaniu zbadać ich naturę i istotę. W skutek téj potrzeby czasowéj ducha ludzkiego, występuje Hume — i w idealizmie uważa jego kategorye za nieudowodnione i za niemożliwe do udowodnienia; w empiryzmie zaś jego ogólne uwagi poczytuje za niekonsekwentne, ponieważ on w sobie i dla siebie do żadnéj ogółowości i konieczności przyjść i podnieść się nie może. To zwątpienie na drodze tak idealnéj jako i empirycznéj wywołało konieczność wszechstronniejszego i metafizycznego kryticizmu. Ponieważ skepticizm zaatakował w ogóle rzeczywistość poznania, w dwoistéj jego formie pojawu, tak idealnéj jako i realnéj, musiał więc kry-

tycyzm zbadać przyczynę wszelkiego poznawania, a zatém w rozumie szukać pojęć jego natury i granic. Głęboki umysł Kanta z całą świetnością dokonał téj wielkiéj missyi i wypowiedzeniem nieudolności rozumu w rzeczach wiekuistych, na chwilę zatrzymał samodzielność i samowładztwo. Początkowo teologia widziała w tym wypadku krytycyzmu wróżbę zgody i harmonii z filozofią, lecz późniejszy postęp filozofii i dalsze następstwo kryticizmu, pokazały i udowodniły, że w nowszym czasie przymierze jéj z nią jest niepodobne i nawet sprzeczne z jego duchem i powołaniem. Kryticizm podzieliwszy świat rzeczywisty na świat istót rzeczy i świat pojawów i pokazawszy, że wszystkie objawy są tylko formami poznawania ludzkiego, mieścił zarazem konieczne w sobie następstwo, że treścią istnienia wszystkiego nic innego być nie może tylko *ja* człowieka. Zasady te Fichte postawił i ogłosił w ciągłéj walce poznawania z światem przedmiotowym czyli *ja z nieja;* nie mogąc przyjść do jedności prawdziwéj i rozwiązania należytego pokazał i udowodnił niedostateczność i jednostronność swego założenia. Trudność tego zadania potrzebowała równie wielkich geniuszów, któreby je rozstrzygły i rozwiązały, Szelling i Hegel dopiero dokonali tego, czego umysły Kanta i Fichtego podołać i uskutecznić nie mogły. Pierwszy genialnością widzenia i pomysłów przeczuł, można powiedzieć, przepowiedział tylko zgodę i harmonię przyszłą pomiędzy światem poznania, a poznawającym, kiedy drugi przy równéj genialności, a przy wszechstronniejszéj nauce i głębokości zbudował architektoniczną całość filozofii, w któréj życie prawdy stało się życiem poznania; tu słowo wszechświata wcieliło się w rozum ducha ludzkiego i naznaczyło go mianem Syna Bożego — prawdziwego Chrystusa.

Te olbrzymie zdobycia rozumu ludzkiego w dziedzinie filozofii, musiały wywrzec równie wielki wpływ i na teologię, dla tego w nowszych czasach widziemy zupełnie jéj inne stanowisko do filozofii jak w świecie starożytnym i średnich wieków. W pierwszym ciągle wlekła się wtyle po za filozofią, w drugim była sama li panującą, samą filozofią, w nowszych dopiero wiekach na szczęście rodu ludzkiego pod-

bitą została przez filozofią, i od czasów Wolfa wzięła nad nią przewagę i coraz bardziéj włącza ją w siebie. Odtąd można powiedzieć, że systemata teologiczne idą w parze z systematami filozoficznemi. Każdy twórczy filozof wywołuje po sobie szereg teologów, którzy w duchu jego systematu pojmują i wykładają. Raz poddawszy się pod berło filozofiii, nie mogła teologia otrząsnąć się z jéj przeważnéj władzy i panowania, a zachowawszy jeszcze cokolwiek z swéj szaty teologicznéj w Szlaiermacherze, Daubie i Marchaineckim, w Straussie, Watkiem i Bauerze, zaprzeczyła siebie samą, wyrzekła się swéj własnéj natury i odtąd zamianowała się filozofią i tylko czystą filozofią. Z tego ostatecznego stosunku teologii do filozofii, zdobytego processem i wyrabianiem się ducha ludzkiego, pokazuje się jaki musi być charakter obecnéj filozofii i jaka jéj przyszłość.

Teologia w znaczeniu dogmatycznèm jest umiejętnością religii czyli umiejętnością nieba, duchowny (pontifex) jest pomostem, przez który rodzaj ludzki ma przechodzić i dostawać się do królestwa Bożego; z tego pokazuje się, że duchownych charakterystyczną dążnością jest cel nie tego świata, ale cele pozaświatowe, pozaczasowe. Dla tego filozofia wstępując w miejsce teologii, a wychodząc zawsze z samodzielności ducha ludzkiego, musiała światowość podnieść do właściwszego i prawdziwszego znaczenia, jakie miała dotychczas w teologii. Lecz filozofia niedopełniła jeszcze w całości swéj wielkiéj missyi i powołania: uznawszy w rozumie ludzkim nietylko wcielone słowo Boże, ale rzeczywistego Boga, rzeczywistego Chrystusa jedną tylko stronę człowieka wyzwoliła, to jest rozum, kiedy jeszcze człowiek jako człowiek obok rozumu posiada inne przymioty, inne warunki swego bytu i istnienia, które równie przywiedzione być muszą do ich należytego uznania, do osiągnięcia stanowiska jakie w harmonii i zgodzie jego natury z sobą, jest im zastrzeżone i przeznaczone. Dla tego filozofia dzisiejsza obok strony swéj rzeczywistéj nie jest wolną od abstrakcyi, i w miejscu nieba teologicznego pozaświatowego, postawiła spekulacyą rozumową. Jak teologia rozczyniła wszystkie rzeczywiste kształty świata w postacie

niebieskie, tak filozofia w pojęcia spekulacyjne, które jako abstrakcye, jako szkielety oczekują żywota, pragną należnego im ciała. Filozofia wtenczas wypełni swe prawdziwe powołanie, kiedy drugą stronę człowieka, to jest ciało podniesie do świetności stanowiska dzisiejszego rozumu i obiedwie te pobocznice uchwyci w ich właściwéj jedności a człowieka z krwią, ciałem i duchem uczyni przedmiotem swego pojęcia i badania, czyli, że człowiek jako człowiek zostanie jéj zadaniem i prawdą. Jakkolwiek filozofia przyszła podniesie się do rzeczywistszego stanowiska, jakkolwiek zaneguje dzisiejszą spekulacyjną abstrakcyą, głównemu jéj wypadkowi to jest: że słowo boże jest istotą człowieka, czyli, że człowiek jest Synem Boga, wierną i przyjazną być musi, to słowo czyli człowieczeństwo ludzkie rozjaśnione, wypełnione wszechstronniéj, oznaczone tylko być może, kiedy jednak kierunek sam w ogólném uważaniu jako absolutny na całą przyszłość historyi duchowéj świata trwać i pozostawać będzie. Chcieć więc zwrócić dzisiejszą filozofią zamiast w dalszą rzeczywistość, w abstrakcyą jeszcze większą, na jakiéj dzisiaj zostaje, chcieć ułudy wyobraźni, rozbite potęgą rozumu, powrócić do ich dawnego bytu, jest to powiedzieć, że przyszłość uświęcona musi być w teraźniejszości, jest to zdruzgotać samodzielność natury ludzkiéj i w miejsce postępu stagnacyą wyrzec, jako najwyższy objaw potęgi i słowa bożego. Taki kierunek powstaje albo z słabości duchowéj, niemogącéj wznieść się nad formy zewnętrzne i treści treścią odpowiedzieć, albo z samowoli szukającéj w błędnych tych kierunkach uwikłania umysłów ludzkich, aby nareszcie dłużéj zapewnić i utrwalić sobie jéj nad niémi panowanie i władzę, albo nakoniec z powątpiewania nieumiejącego niczém innném odpowiadać na najważniejsze kwestye życia jak tylko powątpiewaniem. Stan ten smutny przywieśdź musi człowieka w pewien rodzaj przesilenia duchowego, pewien rodzaj obłąkania, który na uleczenie i złagodzenie chwilowe swéj słabości okropniejszéj nad wszystkie katusze ciała, bo stanowiącéj ranę duchową jego, poddać się musi pod dogmat powagi i przeszłości. Czyliż więc te wszystkie bierne stanowiska, mogą być czynnikami

twórczemi czasu, który potrzebuje zawsze siły twórczéj organicznéj, aby mógł wypełnić swe zadanie i missyę? czyliż będąc stroną ujemną czasu, mogą zrodzić jego strony dodatnie, strony wynikające z wolności, z boskości ducha ludzkiego? Bezwątpienia nie. Pytanie, gdzież więc leży przyczyna ruchu postępowego czasu? gdzie jego siła twórcza i ożywcza? Z pewnością leży ona w wolności duchowéj człowieka, w wolności myślenia i rozumowego działania; jéj więc wypadki muszą być nowe, jaśniejące świeżością i potęgą właściwą ich naturze; jedynym środkiem ich urzeczywistnienia i przyobleczenia się w ciało, musi być ich wewnętrzna wartość, ich intensiwna siła. Duch dzisiejszego człowieczeństwa przeczuwając w sobie bliską nową przyszłość, rozpoczął przygotowanie i usposobienie się do niéj od kardynalnych i zasadniczych pytań życia człowieka i ludów. Zrobił sam dla siebie zagadkę czém jest? i czém być powinien? z téj przyczyny osobowość Boga i nieśmiertelność duszy w sferze teoryi, stała się przeważném zagadnieniem dzisiejszego czasu. Niemcy dzierżąc berło myśli najsilniéj i prawie wyłącznie, zabrały głos w téj mierze i umiejętnym i krytycznym wywodem dały poznać światu swe zdanie i sąd. Naród nasz wytężony w jednym kierunku, zwrócony przeważnie ku jednemu punktowi i celowi, ogołocony zresztą z swobody wewnętrznéj i koniecznéj do wolnego i samodzielnego myślenia, nie mógł do urny obejmującéj odpowiedzi i pytania czasowe, wcześnie przynieść swych opinii i przekonania, nie mógł z wszechstronnością i gruntownością właściwie przedmiotową odezwać się i wystąpić. Wierny jednak wielkiemu przeznaczeniu swemu, w wszystkiém tém, co jest ważném i wielkiém, nieomieszkuje zdążać z prądem postępu i z siłą młodzieńczą i zapałem brać w tém udział i spółczucie. Dla tego dzisiaj na scenie jego życia umysłowego unosi się pytanie, czém jest rozum? czy jest osobowość Boga i nieśmiertelność duszy? i jakież jest tego narodu powołanie i missya filozoficzna? Trudność i ważność tego zadania wymaga nietylko wielkiéj i gruntownéj nauki, nietylko wszechstronnéj zna-

jomości ducha dziejów ludzkości, lecz oraz wielkich zdolności, genialnego poglądu w istotę świata i człowieka. Na szczęście missyę tę wielką podjął jeden ze z najnakomitszych talentów narodu naszego, i w dziele Filozofia i krytyka złożył i umieścił swój sąd i przekonanie przedmiotu, zasługującego na powszechny interes, dosyć jest powiedzieć, że dzieło to jest płodem Karola Libelta, aby zwróciło na siebie uwagę czytelników gorliwie miłujących prawdę i umiejętność.

Dzieło to stanowi dwie części: pierwsza jest czysto-krytyczną, zajmuje się rozbiorem i krytyką rozumu, tudzież poparciem mniemań w téj mierze autora, dowodami historyczno-filozoficznemi; druga podaje schemat dla przyszłéj filozofii słowiańskiéj, a zwłaszcza polskiéj i w ruchu dzisiejszym umysłowym narodu, wykazuje słuszność i sprawiedliwość swych przypuszczeń i pewników. Kryticizm rozumu obok naturalnéj konieczności w rozwoju dziejów ducha ludzkiego, w różnych periodach jego życia przypadał i objawiał się. Nie pierwszy raz przychodzi naszemu szanownemu autorowi podnieść głos przeciw powadze, rozumu; tysiące poprzedników liczy w przeszłości historyi, którzy z nieustraszoną odwagą, niekiedy nawet z wielką zaciętością strącić go chcieli z tronu samowładztwa i właściwéj mu powagi. Atoli w naturze samego rozumu leżała konieczność jego poznania, ztąd krytyka r o z u m u przez r o z u m była wymagalnością wiekową, charakterem czasu, potrzebą niemal, iż tak powiem całéj ludzkości. Lecz ponieważ rozum jest siła poznawania, a zatém tylko w samém poznawaniu, może najlepiéj wykazać i udowodnić swą naturę i granicę, dla tego więc krytyka rozumu przed poznawaniem, była jednostronnością i w ostatecznych wypadkach, li ujemność i negatiwność mogła zrodzić i wydać. Z tych przyczyn widział się duch ludzki, jako potrzebujący zawsze jakiejś b e z w z g l ę d n é j p r a w d y, skłonionym do przyjęcia pewnéj siły bezpośredniéj, bądź to entuziazmu, bądź intuicyi, wiary, uczucia, przeczucia, bądź nakoniec jakiegoś związku magicznego pomiędzy światem niewidzialnym, a widzialnym.

Ten kierunek przedstawia jasno i dobitnie Hamann, Herder, Jakobi, Fries, Buterwek, Krug, Calker.

Młodzieńczy duch człowieka przy badaniu prawdy, porzuca wszelką powagę i w imie rozumu podejmuje pielgrzymkę po świecie natury i ducha ludzkiego, lecz niekiedy skołatany trudami i mozołem poznawania, szuka wypoczynku i wewnętrznéj ulgi w sile pewnéj, dającéj mu bezpośrednio i od razu prawdę i cel, którego dawniéj na drodze pojęcia osięgnąć i uzyskać nie mógł. Lecz widząc jednak wielkie zasługi rozumowe, wielkie skarby, które potęgą jego wprzód zdobył i zgromadził, nie wyrzeka się w zupełności jego pomocy, lecz owszém używa go jeszcze za najlepszy środek do usposobienia i przygotowania się wewnętrznego ku poznaniu i oglądaniu wiecznéj i bezwzględnéj prawdy. Dążność tę widzimy świetnie rozwiniętą w filozofii alexandryjskiéj, która postawiwszy entuziazm za jedyny środek żywego pochwycenia prawdy, dyalektykę jako najsilniejsze i najużyteczniejsze narzędzie rozumu, uważała za najskuteczniejszy sposób natchnienia i intuicyi. Nakoniec powstawanie przeciw rozumowi znajduje swe powody i przyczyny w psychologicznym stanie człowieka; osłabienie pewne duchowe, niezdolne samodzielnie pojmować i szukać prawdy, poddaje się albo grubemu dogmatyzmowi, albo nakoniec w nadnaturalnym jakimsiś stosunku przyczyny twórczéj z światem, znajduje ostatecznie dla siebie ucieczkę i podporę. Spotykamy to w nowszych czasach w Baaderze, który w magicznym związku człowieka z Bogiem znachodził i zdobywał prawdę i zaspokojenie; u nas w Mickiewiczu i całéj Towiańszczyznie, która obok eklektyzmu z różnych mystików, niekiedy nawet tak podobna do Plotina, Proklusa i do kabalistyki, a zwłaszcza Swedenborga, iż zdawaćby się mogło, że jest ich czystą kopią na krój trochę nowszy; zwłaszcza pod względem socialno-politycznym, tchnąc niekiedy Sensimonizmem.

Nasz szanowny autor nie rozpoczyna swéj krytyki rozumu z głębokością i ścisłością Kantowską, ale aforystycznie ją podejmuje i rozprowadza pełném uczucia sercem,

miłością prawdy, żywém słowem i wyrazem podobnie jak Jakobi i Hermann chce powalić sam z siebie poważny rozum; ma więc nietylko co do formy wielkie podobieństwo z niemi, ale co większa podobne myśli, a nawet niekiedy ten sam sposób wyrażenia, ten sam rodzaj zarzutów czyni przeciw rozumowi co oni. *)

Na wstępie swéj krytyki rozumu maluje nam autor żywo stan dzisiejszéj inteligencyi, jéj dążność i kierunek, poetycznym obrazem porównywa wypadki dzisiejszego rozumu z kształtami i nadziejami w przeszłości ustalonémi i uświęconémi. Przeciwnie jak w krytyce rozumu Kanta nie zaczął autor od samego rozumu, wprzód chciał czytelnika rozrzewnić nad wielkością strat, jakieby poniósł z poddania się pod wyłączne panowanie rozumu, chciał go wyrazem żalu z głębi duszy wypływającym usposobić do dalszéj z nim wędrówki i podróży i późniéj dopiero utworzyć i pokazać mu całe bogactwo dowodów i twierdzeń, wspierających jego zdanie i myśli. Lecz obraz pozostanie zawsze obrazem, odwoływanie się do przeszłości nie tylko, że nie posłuży za żaden dowód, nie tylko, że nie daje żadnego rzeczywisto-rozumnego przekonania, lecz owszem przypominając, że nie ma żadnego bytu, i w dziejach ludzkości, któryby nie miał czynu przeszłości i historyi, że nie ma nawet przesądu najgrubszego, któryby jeżeli nie wieków to przynajmniéj lat nie miał po za sobą, czyni zatém przeszłość bezpośrednio wspólnym środkiem dowodu i pomocy, tak dla fałszu jako i prawdy. Przypuściwszy postęp w dziejach człowieczeństwa, każda teraźniejszość czasowa, uważana jako byt indywidualny ma swój właściwy sobie koloryt, swą charakteryczną barwę i postać, wyróżniającą ją od wszystkich innych ubiegłych. Dla tego jest nowa, świeża, młoda,

---

*) Friedrich Heinrich Jacobi *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* 1822., — drugi Dawid Hume: *Ueber den Glauben oder Idealismus und Realismus; ein Gespräch von Jacobi,* 1787.; — zwłaszcza w pierwszém dziele proszę zobaczyć na wstępie jego przepowiednię Lichtenberga.

w formie swéj czasowéj niesięgająca po za teraźniejszość w odległą przeszłość, a jednak jako prawdziwa jest rzeczywistą, spoczywająca w żywocie społeczeństw i ludów. Kriterium więc jéj prawdy i rzeczywistości jest ona sama, ze strony teoretycznéj jéj myśl jako jéj tło, istota jéj świadomości i poznania, ze strony zaś praktycznéj, formy jéj objawu i stopień jéj zrzeczywistnienia się w stosunkach etycznych i polityczno-społecznych ludzi. Dla tego jedyną powagą i dowodem dla prawdy może być, albo jasne pojęcie w jéj właściwéj i istotnéj naturze, bezwzględu na jéj przeszłość, albo też jéj powszechna i ogólna użyteczność dla społeczeństw i ludzkości. Branie przeszłości nie jako wątku historycznego, rozwijającéj się prawdy w historyi, ale za pewien rodzaj bezwzględności rozstrzygającéj co jest prawda, a fałsz, jest to zaprzeczeniem organizmu rozumowego, które postęp dziejowy i historyzm chce utwierdzić i uświęcić.

Podobnie jak Kant w krytyce rozumu przypuszcza, że czas i przestrzeń są bezpośredniemi formami podmiotowego poznania, tak autor zdaje się uważać, że prawdy osobowości Boga, nieśmiertelności duszy, jako utrwalone wiekami, są dogmatem niezmiennym, niezaprzeczalnym. Przyjąwszy tę prawdę, porównywa wypadki dzisiejsze krytyczne rozumu i znajdując je zupełnie tam zanegowane, wyrzeka, ze wielkie jest powołanie obecnego czasu, gdyż jest pokazać i udowodnić, „jak rozum rozumem pokonać." Naturalném jest, że założenie podobne musiało przyprowadzić autora do podobnego wniosku i wypadku; lecz na nieszczęście w miejsce ocenienia rozumu samego przez rozum i w rozumie, autor sądzi go li porównawczo z dogmatem przeszłości, a nie z prawdą samą, czyli tak jest lub nie; gdzie niemasz rozumowego dowodu, tam łatwa jest odpowiedź: tak lub nie. Gdyby i to nawet jeszcze słusznem było, otrzymalibyśmy tylko jednę stronę rozumu, to jest jego stronę ujemną negatiwną, lecz strona positiwna równie ważna, jako druga jego połowa, pozostanie dla nas nienaruszoną i niedostępną. Przy krytyce rozumu, równie jak i każdéj rzeczy nietylko idzie o oznaczenie i wykazanie strony

jego negatiwnéj, ale oraz i positiwnéj — i widzimy, że to Kant jakkolwiek dla stanowiska przeważającego krytycizmem trzymając się wyżéj drogi krytycznéj, w części jednak dopełnił.

W dalszém następstwie obecnego założenia autor sprowadza całą kwestyą o osobowości Boga i nieśmiertelności duszy do pytania: czyli w ogóle w tych dwóch pytaniach stanowić może rozum. Przeszedłszy następne znaczenie rozumu w filozofii niemieckiéj, a zwłaszcza kładąc przycisk na uważanie go przez Kanta, postawia pewnik: „W ogóle więc rozum nie jest i nie może być budującym i organicznym;“ zdanie to pokazując, że rozum jest tylko natury ujemnéj, krytycznéj, powoduje autora do zaprzeczenia stósownéj mu kompetencyi w rzeczach osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. Mniemanie to wspiera autor utrzymywaniem, że rozum jest radykalnym rozczynem wszelkich kształtów i postaci, że cały świat rzeczywisty przemienia i przekształca w świat pojęć i myśli, w ogóle w świat abstrakcyi — i na podobieństwo Jakobiego*) widząc, że rozum odosobniony od innych przymiotów ducha musi sam się ubóstwić, sam sobie przyznać prawo bezwzględności — i w końcu ogłosić i nazwać się prawdziwym absolutem, a tém samém wszędzie znajdować i szukać siebie, wypowiada tylko dalszą konsekwencyą pojęcia rozumu szczegółowo branego Jakobiego; wnosi, że ta dążność exkluzywna rozumu stanowi jego charakter krytyczny i nieorganiczny. Wniosek ten wyprowadza autor więcéj z historycznego poglądu na historyą filozofii, aniżeli szuka go w pojęciu i sferze samego rozumu: dla tego niechodzi autorowi o pokazanie czy oznaczenie filozofii nowszéj rozumu jest samo w sobie i przez się

---

*) *Dem zeitlichen Wesen gehört der Verstand, dem ausserzeitlichen die Vernunft. Der Verstand isolirt ist materialisch und unvernünftig: er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealisch und unverständig, sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott.* 35. — *v. G.*

słuszne i prawdziwe, lecz owszem zdaje się, że przyjmuje to jako fakt wydostarczający za dowód jednostronności i niedostateczności rozumu; pokazuje tylko, że rozum na drodze historycznéj to i to zdobył, a ponieważ prawda osobowości Boga i nieśmiertelności duszy zdaje się mu być świętą, postawia fakt naprzeciw faktu, dogmatyzm naprzeciw dogmatyzmowi, a przechylając się jednak na stronę dogmatu religijnego, bardziéj indiwidualne swe życzenie i zdanie ze względu na rozum objawia i wypowiada, aniżeli z rzeczy saméj wyprowadza i wywodzi; nietrzymając się ściśle przedmiotowego pojmowania i rozprowadzenia przedmiotu, nie w granicach i charakterze właściwym umiejętności, ale w formie raczéj aforystyczno-porównawczo-obrazowéj chce i zamierza zadanie swe krytyczne rozwiązać i rozstrzygnąć — i rozum strącić z tronu jedynowładztwa i samoistności.

Autor zaprzeczywszy rozumowi twórczości i organiczności, z przyznaniem mu li strony ujemnéj, krytycznéj, nieuchwycił nietylko rozumu w znaczeniu prawdziwie Heglowskim, ale co większa, krytykę samą wziął więcéj ze stanowiska relatiwnego, aniżeli bezwzględnego i w samém oznaczeniu rozumu popełnił pewną sprzeczność, gdyż chcąc coś jeszcze pozostawić rozumowi, w istocie wszystko mu odebrał, nadał mu tylko pozór bytu i życia bez istoty i prawdziwego znaczenia.

Hegel podniosłszy r o z u m do absolutu, czyli do jedności s u b s t a n c y i i s u b j e k t u, uznał cały świat za zrzeczywistnienie się rozumowe, a tém samém nietylko świat natury, ale i świat ducha. Dla tego kategorye tak natury, jako i ducha, są tylko pewnemi stopniami jego objawu, bądź to pod formą j a k o ś c i lub i l o ś c i, bądź to pod względem ich zobopólnéj jedności i stosunku; słowem, że cały świat niczém inném nie jest, tylko stopniowém rozwinięciem się pojęcia i idei rozumu. Z téj przyczyny rozum jako wszech-twórca, czyli Bóg wszędzie się objawia i znajduje; ztąd cały rozwój ducha ludzkiego, wszystkie jego przymioty i zdolności antropologiczno-psychologiczne są jego wyrazem i orzeczeniem. Hegel niepojmując r o z u m u czyli abso-

lutu li jako jedności abstrakcyjnéj, ściągającéj się li na siebie, lecz owszem uważając go za wieczny proces, za absolutną Genesis świata i siebie nawet — musiał następnie uznać, że prawdziwe poznanie musi być geneticzne, że rytm jego rozwijania się musi być zarazem rytmem twórczym; ztąd powstaje wielka harmonia przedmiotu poznania z samém poznawaniem, ta jedność formy i treści; iż forma jest treścią i na odwrót treść formą, ztąd to wielkie znaczenie dyalektyki w jego systemie.

Rozum absolutny pojęty jako bezwzględna genesis, jako wieczny proces, musi być jednością dwóch pobocznic, tak negatiwności, jako i pozitiwności, dla tego w znaczeniu Hegla rozum jest zarazem analitycznym i syntetycznym, krytycznym i organicznym. Z tego dualizmu w rozumie jako jedności leżącym, wynika konieczność tworzenia wyłonienia się absolutu i samo tworzenie, życie, śmierć i byt, jako prawa bezpośrednie wszelkiego istnienia i tworu. Usprawiedliwienie téj prawdy pokazuje i stwierdza Hegel we względzie metafizycznym Logiką, w praktycznym zaś całą architektoniką systemu i ogólném rozprowadzeniem i wywodem pojęć i treści praktycznego rozumu. Z tego bezwzględnego uważania wynika, że każda teraźniejszość w historyi obejmuje w sobie dwa główne czynniki, zadania ogólne historyi ludzkości, jako substancyą i oznaczenie jéj, czyli zatwierdzenie czasowe jako subjekt; z dwóch tych pobocznic czyli z walki pozitiwności i negatiwności z sobą, wypada twierdzenie jako ich jedność i wypadek, czyli w historyi w skutek tego procesu rodzi się i powstaje każdy czyn nowy, każde dzieło prawdziwie twórcze i wolne. Dla tego w historyi każdy czyn nowy jest krytyką wszystkich innych poprzedzających go; mieści je w sobie i będąc ich krytyką twórczą, jest organicznem ich następstwem i wynikłością. Dla usprawiedliwienia téj prawdy we wszystkich kierunkach życia duchowego ludzkości pokazującéj i stwierdzającéj się, weźmy na przykład pod uwagę historyą filozofii: tu widzimy szereg systemów jeden po drugim następujących, wszędzie jednak tak ścisły i harmonijny porządek,

że koniecznie przyznać musimy ich rozumowe i organiczne tworzenie się i następstwo. Zastanowiwszy się nad wyrabianiem systematów filozoficznych, widzimy, że przyczyną objawienia się innego następnego systematu była i jest jednostronność poprzedzającego. Dla téj jego jednostronności niezadawalniającéj i zaspakajającéj potrzeb ducha ludzkiego, rodzi się i powstaje krytyka: początkowo krytyka ta tyczy się li pojedyńczych względów, niektórych szczegółów, a całości systemu przekształcić i przerobić niemoże. Późniéj dopiero, kiedy duch ludzkości dojrzeje do swéj przyszłéj missyi i zadania, kiedy przygotuje się do niéj pojedyńczemi krytykami, pojedyńczem zachwianiem prawdy dawniéj istniejącéj, podejmuje w całości krytykę i systemem nowym objawia nietylko negacyą przeszłego systematu, ale zarazem całość organiczną i tworczą, oznaczającą jego ogólną świadomość i przekonanie czasowe. Krytyki więc wszystkie upośredniczające się, czyli przedzielające jeden system od drugiego, są bardziéj relatiwnemi i dla braku wszechstronnego rozprowadzenia i rozrobienia pewnego stanowiska myśli we wszystkich jéj kierunkach i względach, cierpią poczęści na indiwidualnéj dowolności, a tém samém na niekonsekwencyi i nieorganiczności; systemat dopiero prawdziwy jest prawdziwą krytyką systematu, bo całostka występuje przeciw całostce i tę na nowo zastępuje i wypełnia.

Autor nadając r o z u m o w i charakter czysto krytyczny, niemiał na względzie i uwadze pojęcia rozumu w znaczeniu Hegla branego, a tém samém rozumu absolutnego, ale więcéj rozum pojmujący, ludzki. Gdyby rozum w Bogu miał naturę czysto krytyczną, ujemną, nieograniczoną, przypadaćby musiał w nim moment ujemności różnéj natury od natury Boga samego, gdyż ta dla jego absolutności równie musi być absolutną. Ponieważ zaś w Bogu p o j ę c i e i b y t, czyli w i e d z a i i s t n i e n i e muszą być dla jego absolutności w ścisłéj jedności i połączeniu, ztąd natura wiedzy musi być naturą istnienia i na odwrót. Gdyby zaś w Bogu rozum, główny czynnik pojęcia i wiedzy jego o sobie niemiał być twórczy i organiczny, musiałby być

relatiwny i nietylko Bóg, niemiałby wiedzy o sobie, a dla niekonsekwencyi własnéj natury musiałby się przemienić w nicość, w niebyt. Stanowisko podobne nietylko, że niedoprowadzi nigdy do pogodzenia treści z formą, przedmiotu poznania z poznawającym, lecz owszem ciągle utrzymywać ją będzie w rozdwojeniu i rozstępie. Z tych przyczyn autor nie podniósł się do uważania rozumu w bezwzględném znaczeniu, ale stanąwszy na stanowisku Kanta, li pozostał na niém i bardziéj zanegował twórczość i organiczność rozumu ludzkiego, bardziéj wziął go w znaczeniu psychologiczném, aniżeli absolutném i względném.

Autor sam utrzymując na str. 7.: „Wiadomo, że i Kant w krytyce rozumu ten sam zdobył wypadek, któryśmy sobie do rozwiązania położyli i zdawałoby się, że chcemy tylko odgrzewać dawno rozwiązaną i należycie już ocenioną materyą. Tak nie jest" — trochę daléj: „Dziś inne pole walki, inne dla tego stanowisko, choć ten sam wypadek" — podaje nam konieczny wniosek i pewnik, że stanowisko jego niemoże być inne, jak Kantowskie, to jest czysto reflekcyjne krytyczne. W tym względzie usprawiedliwić musimy nasze mniemanie oznaczeniem, co jest nowe stanowisko we filozofii i jakie warunki i przymioty mu służą i towarzyszą.

Stanowiskiem we filozofii jest sposób zapatrzenia się filozofa na świat przedmiotowy, a tém samém stosunek jego poznawania z przedmiotem poznania, czyli stosunek ich treści do formy. Skoro system filozoficzny stanowi postęp w dziedzinie filozofii, musi być organicznem rozwinięciem poprzedzających systemów, a zatém włącznością ich wypadków i stanowisk; sam zaś jako ich podniesienie w wyższą całość, jest wyższém stanowiskiem, a tém samém nowe musi podawać wypadki i prawdy: z téj więc przyczyny powstaje i wynika równość tworczych systematów, ich konieczny rozwój i postęp. Z tego widzimy, że w filozofii stanowisko czyli forma i stopień poznawania jest ściśle połączony z rozwijaniem się i postępem saméj filozofii. Zmiana więc środków czyli drogi dla otrzymania jednego i tego

samego wypadku, może być tylko możliwa i słuszna na stanowisku Kantowskiém, to jest refleksyjném: kiedy przedmiot poznania i poznający stoją zewnątrz siebie i kiedy filozof nie jako filozof, ale jako obserwator, anatom, przychodzi do poznania przedmiotu; na stanowisku zaś geneticzném: to jest gdzie forma poznania jest tak zrosła z przedmiotem samym, że ich niemożna od siebie rozdzielić i rozłączyć, gdzie przy zmianie formy treść zarazem przemienia się i w nowéj postaci i kształcie pokazuje, tam zmiana stanowiska jest zarazem zmianą i przekształceniem danych pewnych filozoficznych wypadków i mniemań. Otrzymanie więc tych samych wypadków w filozofii na innéj drodze, jest tylko i może być wszechstronniejszém znaczeniem jednego i tego samego stanowiska, dopełnieniem go w naturalnéj jego konsekwnncyi, ale niepociąga zarazem za sobą wyższéj świadomości, czyli wyższego stanowiska; służyć może tylko za bliższe i dokładniejsze upośredniczenie i przygotowanie danego stanowiska do przejścia w wyższe i doskonalsze. Dla tego ośmielamy się wnosić, że szanowny nasz autor pod względem uważania rozumu li stoi na stanowisku Kanta. Nim przystąpimy do pokazania tego, co nam autor w miejscu rozumu daje, nim obejrzemy zasady jego rzucone schematowo dla przyszłości filozofii, rozpatrzyć się jeszcze musimy czyli autor przy krytyce rozumu nie popełnił pewnych sprzeczności zachwiewających jego sąd i mniemanie o rozumie.

Autor na str. 7 w pięknym okresie mówi:

„To co rozum zdobył, tego mu nikt nie wydrze i zamachy nań ludzi wstecznych, coby radzi ślepotę średnich wieków powrócić, aby dla tego ludy były szczęśliwe, iżby były rozumne, zamachy te są bezwładne, wiejące jak wiatr, przeciw wodzie, po powierzchni może woda się wstecz napręży, ale się rzeka nigdy wstecz nie cofnie i t. d.;......“ daléj. „Rozum nigdy nie przestanie być potężną władzą ducha i pochodnią światła ludzi i narodów, zawsze to będzie wysoki przymiot ducha, który w Bogu jest mądrością najwyższą, świecącą w całéj naturze i w każdym tworze,

a płonącą światłem w ludzkości, w człowieku zaś jest on cząstką onéj mądrości nieskończonéj, myślącą, sądzącą i wiedzącą się, jest światłem rozświetlającém głębie ducha, jest narzędziem jedyném, i tu jego wysoka praktyczna wartość do odróżnienia prawdy od fałszu.“

Ustęp ten jeden z najpiękniejszych i najtrafniejszych w krytyce rozumu, zdaje się, jak gdyby poniewolnie w skutek jakiegoś nieświadomego osobie natchnienia wypłynął z duszy autora, aby pokazać z jednéj strony pewien rodzaj rozdarcia w niéj i disharmonii; z drugiéj strony, aby przeciwko niemu samemu dostarczył stósownego odparcia i pocisku.

Na nieszczęście czytelnika autor powiedziawszy: „że to co rozum zdobył, tego mu nikt nie wydrze,“ nie pokazał jasno i z całą pewnością, jaki jest nabytek i owoc prac rozumu? W braku tego odrzec musimy szanownemu autorowi i w ogóle chociaż zaspokoić ciekawość czytelnika, że najgłówniejszą i najistotniejszą zdobyczą rozumu jest rozum sam, to jest, że rozum przyodziawszy się w szatę absolutności, całą rzeczywistość skoncentrował w sobie, i nazwał się powszechnym Twórcą. Przez to rzeczywistość jakkolwiek w rozumie li umieszczoną i zawarowaną została, a tém samém w formie jeszcze abstrakcyjnéj, zyskała jednak wiele na zewnętrznéj wartości, gdyż znalazła swe odkupienie i wybawienie od pozaświatowości li na tle wyobraźni osnutéj w obecności wiedzy; tym sposobem ludzkość w miejsce krainy samą prawie dzikością obrazów fantazyi porosłéj, otrzymała świat wiedzy jakkolwiek abstrakcyjny, lecz jednak rzeczywisty, bo ożywiony umysłem i pojęciem człowieka, zasiany kwiatami, zapłodniony owocem jego wewnętrznéj siły i potęgi umysłowéj.

Skoro autor przyzna nam to, a co przyznać musi jako fakt i pewność historyczną, czyliż będzie mógł powiedzieć, że zadaniem dzisiejszego czasu jest: „rozum rozumem pokonać?“ czyli sobą samym pokazać już nie jednostronność, niedostateczność, ale co większa pewien rodzaj sła-

bości, niedołężności, bankructwo swoje zupełne. W tym razie powiedzieć tylko może autor, że rozum w formie wiedzy uchwycony i objęty jest tylko rozumem idealnym i dla tego jednostronnym, lecz jednak twórczym, organicznym budującym świat pojęć i idei, dla tego rozszerzyć tylko będzie można jego panowanie i władzę, zwiększając zakres i sferę jego działania i żywota, ale nigdy go zmniejszać i ograniczać. Na szczęście jednak nasz autor sam pomimowolnie w brew swemu pewnikowi o rozumie, uważając rozum ludzki jako część rozumu boskiego, jako bezwzględną mądrość w Bogu, przyznać musi, że rozum w Bogu jako absolucie jest twórczy organiczny; jest całością i pełnią w sobie, ztąd i rozum ludzki jako część boskiego, czyli może być różny i odmienny co do natury i istoty od swéj całości, od swéj jedności? Bezwątpienia nie, zatém śmiało powiedzieć możemy, że rozum jest i musi być twórczy i krytyczno-organiczny, gdyż inaczéj w dziedzinie ducha ludzkiego panowałby chaos, bezład, a Bóg nie wyszedłby z siebie, nieprzejrzałby się w oceanie kształtów i postaci świata rzeczywistego, tylko w wiecznéj kontemplacyi wiecznie obejmowałby i dziedziczył posady nicości i abstrakcyi. Trudno, jeżeli potrzeba jest bytu universum, jeżeli jest potrzebną wolność, postęp, a tém samém i pojęcie Boga, musi być i potrzebny rozum, lecz rozum twórczy i organiczny, inaczéj może on być marionetką z pozorem życia lecz bez życia istotnego, automatem bez wolności i organizmu właściwego; człowiek zaś pozostanie igrzyskiem nieznanego fatum, lub téż bawidełkiem samowoli Boga, który wymarzony na podobieństwo człowieka w imie najwyższego egoizmu, bo absolutnego, żyć i cierpieć mu każe.

Przyznając autor tylko krytyczność, ujemność rozumowi, w dalszem następstwie przyjąć musi jego niewolność w pojmowaniu tak Boga, a tém samém wszelkich prawd ogólnych i bezwględnych, gdyż niepodobném jest, aby rozum z natury nietwórczy, mógł poznać i pojąć bezwzględną twórczość, która li przez siebie samą może być pojętą, to jest przez organ odpowiedni jéj naturze i istocie.

Gdyby więc osobisty żal cokolwiek znaczył w obliczu prawdy, pytanie, czy bardziéj należałoby żałować zatracenia powabnéj w pamięci tylko żyjącéj przeszłości, czyli straconéj, zgruchotanéj zupełnie samodzielności i wolności duchowéj człowieka? Tu z prawdziwą boleścią, podobnie jak autor porównywając prawdy przeszłości z dzisiejszemi owocami rozumu, wyrzekł: cóż się stanie z przeszłością? — powiedzieć by można: cóż się stanie z człowiekiem?

Daléj mówi autor na str. 19.:

„W jednym Bogu są trzy osoby: Stworzyciela, Oświeciciela i Odkupiciela, czém zniesione jedynowładztwo, któreby musiało być zatraceniem świata. Duch filozofii niemieckiéj jako pojmujący się rozum jest pojęty jedynie jako Oświeciciel; nie ma w nim Stworzyciela ni Odkupiciela. To co filozofia za trójcę w Bogu podaje, jest abstrakcyą, nie trójcą indywidualnego żywota trzech osób.“

Porównanie obecne troistości momentów w Bogu do dzisiejszego stanu filozofii, albo jest złém jéj zastosowaniem, albo też użyte w znaczeniu prawdziwém, więcéj mówi przeciw autorowi, jak za nim. Według istoty absolutnéj Boga, jasno i koniecznie wynika, że natura momentów w Bogu musi być jedna i ta sama, gdyż te mogą li być różnemi objawami jednéj jedności, jednéj istoty, w treści zaś swéj nie mogą być różne i odmienne; a zatém ze względu przymiotu twórczości Boga, wszystkie muszą być twórcze w sobie, ztąd i rozum wzięty w znaczeniu Oświeciciela nie może być li ujemnym, krytycznym, ale oraz twórczym, organicznym.

Celem udowodnienia wszechwładztwa rozumu w filozofii niemieckiéj, a tém samém udowodnienia swego zdania o rozumie, przytacza autor na str. 23. zdanie Micheleta:

„że filozofia ma prawo na odbitych monetach symbolów religijnych wycisnąć własny stępel, a nawet je przetopić. Jeżeli zaś wyraz taki niechce się przyznać do znaczenia, jakie mu filozofia, przyjąwszy go nadała, tém gorzéj.“

Daléj sam mówi:

„wyrzeczenie to znakomitego w nauce męża zaledwie było podobném do prawdy, takiém tchnie poniżeniem tego wszy-

stkiego, co nie jest filozofią; gdybyśmy już wyżéj niebyli rozwinęli jedynowładztwa rozumu, a ztąd nie poznali, że zeń istotnie taka pretensya, iż rozum do wszystkiego ma prawo, i czego się dotknie to uszlachetnia i uzacnia, a ograniczony tylko tego uzacnienia nie przyjmuje, bo nie pojmuje.“

Dziwi nas bardzo, że autor użył miejsca na poparcie wielkiéj zarozumiałości i dumy rozumu, które nic innego nie pokazuje, tylko orzeczenie wolności ducha ludzkiego, któremu wolno w bryłę skamieniałą tchnąć życie, przekształcić ją i nową nadać jéj postać, formę. Dogmat każdy niczém inném nie jest, tylko zewnętrznością, powagą, krępującą wolność umysłową, a zatém wyrazem niewoli; czyliż więc wolności myśli nie ma być wolno położyć na nim nietylko swój palec, ale nawet jako zużyty i nieużyteczny rzucić w przepaść zapomnienia i zniszczenia? Lecz jeszcze bardziéj zasługuje na podziwienie zdanie następujące autora:

„Naszém zdaniem nietylko dowolna, ale i niebezpieczna rzecz, na monecie wyrazu stępel wiekami utrwalony na inny przebijać, bo gotowi ludzie takiéj nowéj monety nieuznać; zawszeby zaś pokazywało się ubóstwo téj dziedziny, która snać własnéj monety nie mając, do innéj dziedziny po nię sięga i stępel własny na niéj wyciska.“ Str. 24.

Tu autor pokazuje nam niebezpieczeństwo przemiany i zapomina, że duch ludzki tworząc dzieła historyczne, wysnuwając wszystkie z siebie, ma do nich bezwzględne prawo jako do własnych dzieci, wykarmionych jego piersią, nasyconych jego mlekiem, a zatém używając ich wszystkich do swych celów i użytku; nie dowodzi to nietylko żadnego ubóstwa, ale owszém konieczność warunków i przymiotów, według których bytować i rozwijać się może. Co się tyczy niebezpieczeństwa przemian, nic nam autor nie przypomina, prócz powszechnéj prawdy: że każdy nowy byt czyli to w naturze lub duchu z boleścią i przykrościami rodzi się i przychodzi na świat.

Wysłuchawszy ogólnych opinii i mniemań krytycznych autora o rozumie, przejdźmy teraz do obejrzenia, co on nam daje w miejsce rozumu? i czyli jego stanowisko jest wyższe

i wszechstronniejsze nad obecne rozumowe we filozofii, czyli przeciwnie?

Pojęcie i oznaczenie czysto krytyczne rozumu, a tém samém uchwycenie go li w ujemnéj jego stronie, spowodowało i znagliło autora do przyjęcia innéj władzy w duchu ludzkim, któraby dla przymiotu swego twórczego mogła być budującą i organiczną. W tym celu ustanawia, że wyobraźnia będąc pierwiastkiem kształtującym, uzewnętrzniającym treść wewnętrzną ducha ludzkiego, jest zdolną zająć poważne i wielkie stanowisko dzisiejszego rozumu. Nim jednak przystąpimy do szczegółowego rozpatrzenia się w zdaniach szanownego autora, musimy wspomnieć w ogóle chociaż, co jest wyobraźnia i jakie jest jéj znaczenie w historyi ducha ludzkiego.

Człowiek dla natury swéj duchowéj w całém rozwijaniu życia swego, w każdym niemal poglądzie umysłowym na siebie i świat, pozostawia ślady swéj duchowéj potęgi i dla tego w jego pojawach i zrzeczywistnianiu się znacznie pokazuje się i odbija dążność idealna i duchowa, czyli że idealizm jest przeważającym w jego życiu kierunkiem, wybitnym charakterem. Stosunek człowieka do świata i do siebie oparty jest na jego własnéj wewnętrznéj naturze, a zatém rozwijanie się i stopień jego świadomości musi być czynnikiem twórczym różnych jego stanowisk umysłowych i praktycznych. Ponieważ uczucie jest pierwszą oznaką obudzenia się świadomości ludzkiéj, dla tego początkowe umysłowe życie człowieka nosi charakter czysto uczuciowy, poetyczno-antropologiczny. Stosownie do natury uczucia czuje więc człowiek wszystko w jedności z sobą; panuje nierozerwany związek i harmonia pomiędzy nim a światem zewnętrznym; wszystko, co go otacza, współdziała, współczuje z nim, tak dalece, iż cała natura jest echem, w którém on się odbija i poczuwa. *)

---

*) Stanowisko to przedstawiają w dziedzinie umiejętności pierwsi filozofowie nowszych czasów: Włosi — którzy każdemu istnieniu uczucie przypisywali — oraz Keppler, który świat za zwierzę uważał, i o przyjaźni i nieprzyjaźni, a nawet o przestrachu jednych ciał przez drugie mówił.

Zgoda ta jednak uczuciowa człowieka z światem, dla swéj bezpośredniości i przeważającéj strony indywidualno-uczuciowéj, nietylko że niejest wydostarczającą, ale co większa jest nawet wewnętrzną duchową przyczyną do dalszego jego rozwijania się i postępu. Ku temu więc celowi występuje i służy w duchu ludzkim wyobraźnia, która z natury swéj będąc obrazującą, wymaga rozstępu i rozdzielenia pomiędzy światem zewnętrznym a wewnętrznym człowieka; dla tego potrzebuje jego wyróżnienia się od przedmiotów mu przyległych i otaczających go. W stosunku do świata obrazuje ona w umyśle przedmioty rzeczywistości i w tym kierunku jest więcéj bierną aniżeli twórczą; ze względu zaś na człowieka objawia się dwojako: raz wywołuje obrazy, jakie rzeczywistość odbiła i odcięła w jego umyśle i jest odtwarzającą, drugi raz w wolnym duchu człowieka znajduje dla siebie treść i przedmiot i te w formie twórczéj fantazyi kształci i obrazuje.

Z tego wszystkiego pokazuje się, że wyobraźnia jest władzą ducha, ściągająca się li do przedmiotów danych, albo w świecie, albo téż w treści samego ducha; dla natury swéj obrazującéj, uzewnętrzniającéj wszystko, istotę nawet samego człowieka uzewnętrznia, robi dla siebie z niego wyłączny świat i tym sposobem rozpołowia go na człowieka obrazu i rzeczywistości. Wyobraźnia jako fantazya twórcza w sztuce urzeczywistnia i tworzy formy najodpowiedniejsze idei człowieka; we względzie plastycznym odkrywa mu ideał jego ciała i postaci, jego koloryt; w muzyce uzewnętrznia mu jego serce; w poezyi zaś, z całą swą potęgą przedstawia i obrazuje świat jego rzeczywistości i życia. Z tych przyczyn ważność wyobraźni pokazuje się wielka i znaczne miejsce zajmuje ona i piastuje w dziedzinie ducha, gdyż sztuka jest najwłaściwszą i najodpowiedniejszą krainą jéj bytu i istnienia.

Nie wypływa jednak ztąd, aby oznaczając dla pewnych przymiotów ducha ludzkiego pewne szczegółowe dziedziny jego objawu, w których one przeważne role odgrywają i zajmują, wyłączało się je tém samém z innych sfer jego życia i bytu. Ważność wyobraźni w jéj prawdziwém znaczeniu

przeczuwali już Szelling, Irwing Krause i Schlajermacher. *) W ostatecznych czasach sztuka podniesiona przez Szellinga i Hegla do znaczenia absolutnego, podniosła wyobraźnią, jako jéj główny czynnik do stanowiska bezwzględnego i twórczego, a tém samém poczytaną ona została za jedyny moment absolutności i rozwoju ducha. Hegel znajdując prawdę w troistości jéj momentów, przyznając twórczość wyobraźni, nie naznaczył jéj podobnie jak nasz autor czysto wyłącznego stanowiska i przeciwnego rozumowi, ale owszém przeciwnie serce, wyobraźnię i wiedzę, uznając we wszystkich twórczość, chciał przywieśdź do prawdziwéj harmonii i zgody istotnéj duchowéj, jako w całostce w sobie pełnéj i wszechstronnéj.

Wyobraźnia z natury swéj uzewnętrzniającéj wszystko, podobnie jak rozum tworzy sobie świat pojęć, tak ona świat obrazów, z tą tylko różnicą, że wyobraźnia nadając pojęciom i ideom formy bytu, uważa je nie jako wynikłości i twory rozumu pojmującego, tylko owszém jako istoty rzeczywiste i prawdziwe. Dla tego wyobraźnia użyta za jedyny organ bezwzględnego i prawdziwego poznawania, nietylko że świat rzeczywisty przekształci w świat obrazów, ale co większą pojęcia rozumu przemieni w odrębne byty i tym przypisze jedyne warunki realnego i rzeczywistego istnienia, a zatém wszystko to, co powstało i zrodziło się w umyśle człowieka, upiększone kolorami wyobraźni, stanowić będzie dla mnie świat odrębny i nowy, który w znaczeniu religijném niczém inném być nie może, jak tylko pozaświatowością; z téj przyczyny wyobraźnia nazwie pozór rzeczywistością, a rze-

---

*) Osobliwie ostatni, czego słowa następujące dowodzą: *O wüssten doch die Menschen diese Götterkraft der Phantasie zu brauchen, sie, die allein den Geist ins Freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt, sie, ohne die des Menschen Kreis so eng und ängstlich ist! Wie Vieles berührt dann Jeden im kurzen Lauf des Lebens.* Monol.

Baader naznaczał wysokie stanowisko wyobraźni, mianując ją magiczną siłą ducha.

czywistość pozorem. Zastósowana zaś do poznania Boga, nie mając i nieznając wyższych form nad postać człowieka, ukształci go na jego podobieństwo, i stósownie do świadomości ducha ludzkiego, urozmaici go więcéj lub mniéj zidealizowanémi przymiotami ludzkiémi i obraz człowieka rzeczywistego ogłosi Bogiem, Twórcą świata. *) Przyjąwszy człowiek wszystkie postacie wyobraźni za rzeczywiste, całego siebie znajdzie gdzieś w nieznanych krainach pozaświatowych i w końcu przed obrazem, marą, cieniem swéj prawdziwéj rzeczywistości, korzyć i unižać się będzie. W tém zaczarowaném kole wyobraźni wszystkie pomysły, idee człowieka będą oddzielnemi postaciami, każda więc myśl jego przybierze jakąś szatę anielską, związek myśli pomiędzy sobą; będzie upostaciowaną hierarchią aniołów, tak więc królestwo myśli stanie się królestwem aniołów, niebem szczęścia i nadziei.

Przypatrzmy się teraz, czyli ta rzeczywistość poetyczna na pozór wyobraźni, wyrównywa rzeczywistości rozumowéj? — Rozum dając pojęcia o rzeczach i o sobie jest idealném ich oznaczeniem i siebie, jest poznaniem ich treści i natury, i w formie wiedzy jest pewnością rzeczywistości tak świata jako i swojéj. Jakkolwiek rozum uważany jako wiedza, nie ma jeszcze zupełnéj rzeczywistości, nie przyjął jeszcze na siebie ciała, a zatém w części jest jeszcze abstrakcyą, stanowi jednak umysłową rzeczywistość, kiedy tymczasem wyobrażnia tę samą wiedzę bierze i niewypełnia jéj krwią i ciałem rzeczywistém, ale tworzy z niéj obraz, z jednéj idealności, z jednéj abstrakcyi, kształci drugą bardziéj jeszcze idealną i abstrakcyjną. Tym sposobem rozum nietylko podaje więcéj rzeczywistości niż wyobrażnia, ale owszém naznaczając stanowisko duchowe człowiekowi, jako istocie wolnéj, bardziéj przysposabia i przygotowywa dla jego szczęścia i spokoju teoretycznego i praktycznego niż ona, w obliczu któréj praktyka czyli potrzeby człowieka na tym świecie li są teoryą, gdyż na

*) Pokazuje się to bardzo jasno w historyi religii, które, wyjąwszy religię natury, wszystkie prawie w wyższym lub mniejszym stopniu przedstawiają antropomorfizm Boga.

drugim przyszłym dopiero świecie będą mogły być załatwione i zaspokojone.

Autor sam poczuł niedostateczność i jednostronność szczegółowo branéj wyobraźni, mówiąc:

„Rozum i uczucie niczby nie zdziałały bez wyobraźni, wyobraźnia nic bez rozumu i uczucia. Ztąd konieczność, że w filozofii musi być religia i mystyczność, w religii filozofia i mystyczność, w mystyczności nakoniec religia i filozofia. Tylko dozy, że tak powiem, owych osobnych pierwiastków są różne i tą różnością domięszania swego nadają tym uzewnętrznieniom duchowym różne formy, bo z różności treści płynące. I tak filozofia negująca uczucie i wyobraźnię staje się krytycyzmem, rozwięzującym wszelakie ukształtowanie się ducha; filozofia pod przewagą uczucia jest w służbie religii, biorąca wiarę za nieskończenie coś wyższego nad pojęcie rozumu; filozofia nareszcie pod przewagą wyobraźni przechodzi w kabałę, symboliczność i mystyczność. Tylko harmonia tych trzech pierwiastków stanowi filozofii prawdziwą mądrość.“ Str. 238.

Zdaniem tém obala autor całe swe usiłowanie i dowody względem wykazania ujemności rozumu przez niego podane i podjęte, przyznające rozumowi czystą krytyczność, brak twórczości; nadał mu tém samém inną naturę, wyróżniającą go i oddzielającą od wyobraźni twórczéj i organicznéj. Harmonia i jedność wewnętrzna może tylko istnieć pomiędzy pierwiastkami jednéj natury, np. dniem i nocą, elektrycznością, lub magnetyzm dodatnim albo ujemnym, lecz pomiędzy twórczością, a nietwórczością, jako dwoma przymiotami odrębnych natur prócz wzajemnego wyłączania się, niemasz żadnéj zgody i połączenia. Co większa autor pokazuje, że wyobraźnia bez rozumu jest fałszywa, jednostronna, czyli, że ona ma być oznaczoną przez rozum, tu więc rozum znów postawiony jest wyżéj nad wyobraźnią, gdyż pod pewnym względem uczyniony jest jéj prawodawcą, jéj stérownikiem. Podobnie jak twórcza istota może li być pojętą przez podobnie twórczą, tak i twórczość pomiędzy li twórczością w prawdziwém może zostawać połączeniu i harmonii. Dla tego

przy ścisłéj konsekwencyi umiejętnéj, opierającéj się na tém zdaniu, że rozum nie jest organiczno-twórczy, nie tylko, że nie może przyjść do harmonijnego połączenia serca, wyobraźni i rozumu, ale owszem przewaga na stronie wyobraźni zawsze pozostanie i okaże się. Dla tego stósownie do zasady autora dwie tylko drogi wyniknąć mogą do wyboru, albo droga czystego mysticizmu, w ostatecznym stopniu posunięta do kierunku Swedenborga, albo droga więcéj dogmatyczna, poddanie rozumu pod siłę nadprzyrodzonego objawienia, i ta podobna do kierunku dzisiejszego Szellinga z większym lub mniejszym talentem, może być tylko oznaczoną i rozwiniętą.

W skutek téj wielkiéj niekonsekwencyi autora, pokazało się mu konieczném przyjęcie mysticizmu za początek filozofii, a tém samém uznanie natchnienia, jako pierwiastku ożywczego i tworzącego mysticizm, za źródło treści i przedmiotów, które wyobraźnia późniéj może kształtować i postaciować. Czuł to dobrze autor, że potrzeba wyobraźni treści jakiejś danéj, a nie mogąc jéj znaleść rozumowym sposobem w duchu ludzkim, potrzebował coś przyjąć, przez coby ją mógł znaleźć i zdobyć. Tu autor zmienia tylko wyraz, ale w rzeczy saméj bezpośrednią wiedzę człowieka stawia jako pierwotne jego bogactwo duchowe, i dla tego natchnienie może być nazwane albo instynktem, albo wiarą, albo uczuciem lub jakąś magiczną siłą. Rozwinięcie i rozprowadzenie więc dalsze téj zasady może zrodzić i wydać tylko Lichtenbergów, Hamanów, Jakobich, lub końcem Baaderów; w pojedyńczych szczegółach może przedstawić i okazać coś nowego, w główném zaś stanowisku pozostanie im podobném i wiernéem.

Brak dostatecznéj jedności i harmonii pomiędzy uczuciem, wyobraźnią i rozumem, spowodował, że autor musiał przechylić się na stronę mysticizmu, i uledz wpływom Mickiewicza: cały artykuł o filozofii słowiańskiéj, wyjąwszy części pięknéj, trafnéj, i śmiało można powiedzieć, najartystyczniejszéj z całego dzieła o czynie, który w duchu zupełnie sprzecznym zasadom początkowo objawionym

i położonym jest napisany, najoczywistszym jest tego dowodem i potwierdzeniem.

W celu tém zastanówmy się nad dziesięciorgiem przyszłéj naszéj filozofii jakie nam autor podaje.

1) „Pierwiastek jéj nie musi zrywać téj jedności świata niewidomego ze światem widomym, ale i owszem położyć ten związek dwóch światów za zasadę.“

2) Musi odrzucić samowładztwo rozumu i na równi z nim położyć wewnętrzne bezpośrednie pochwycenie prawdy, mocą bezpośredniego związku z duchem wiekuistym.

3) Musi duchowym pojawom swoim dać wyobrażalność, to jest pojmować ducha, jako ukształtowaną indywidualność, jako osobę.

4) Istotą ducha musi być żywot, czyn, rzeczywistość.

5) Wszelki dualizm jako taki jest zniesiony. Złe ustępuje przed dobrém, ciemności przed światłem. Ród ludzki wyniesiony do godności i szczęśliwości przez urzeczywiszczenie piękna, prawdy i dobra w świecie rzeczywistym. Natura shołdowana i uszlachetniona przez ducha ludzkiego.

6) Wszelkie dobro materyalne pochodzi od Boga nie od ludzi. W tém leży uszlachetnienie materyi oraz przeobrażenie własności przywatnéj na lennictwo boskie, które przejął ród ludzki. Zasługami nietylko pracy, ale i żywota, nabywa człowiek prawa do téj lenności.

7) Braterstwo wszystkich członków narodu polega na jedności myśli boskiéj, które naród jako osobna narodowość reprezentuje, różność społeczna czyli hierarchia, polega na możności zasług pojedyńczych osób w realizowaniu onéj myśli.

8) Władza jest to myśl Boża uosobiona, by mogła być twórczą, wyjść z siebie i urzeczywiszczać się. Naród jest wcieloną wiedzą bożą, zatém najwyższą i jedyną władzą, i tę władzę przelewa na jednostki wolą swoją. Jednostki władzy są czynowniki woli bożéj, najwyższa jednostka najwyższym czynnikiem. Nie ma innego charakteru władzy nad wykonawczość myśli bożéj czyli

posłannictwa narodowego. Ponieważ ta myśl boża dysze w każdym członku narodu, ztąd uległość władzy naturalna, i oburzenie konieczne, gdy władza nie działa w myśli bożéj.

9) Religia Chrystusa stawiająca świat widomy w bezpośrednim stosunku ze światem niewidomym, a bliżéj religia katolicka zniżająca samowładztwo rozumu, przypuszczająca okok niego wewnętrzny, bezpośredni pogląd ducha, jest religią słowiańską. Wszakże będzie to religia w zgodzie z filozofią, a więc religia postępu, tém samém różna od dotychczasowego na opokę stwardłego katolicyzmu.

10) Umiejętność, a w szczególności filozofia była dotąd scholastyczna t. j., że nie wyszła po za szkołę, odtąd powinna być popularna t. j. ludowa, kojarząc się myślą bożą, która jest w ludziach i rozwijając takową przez czyn; od czynu wielkiego zacząć się musi filozofia słowiańska.

Cały schemat ten składa się z trzech części, tyczących się więcéj umiejętności i metafizycznych przedmiotów, religii i polityki; w każdą zaś z nich wnika światło nie z gruntu narodu samego wyczerpnięte, ale po większéj części na widowni historyi częściowo albo całkowicie już zeszłe, albo dopiero wschodzące. Początkowe artykuły poczęte są w duchu pod wpływem Mickiewicza, polityczne noszą na sobie wyraźne ślady Sensimonizmu, lecz cokolwiek formą mystyczną ubarwione i urozmaicone; kierunek zaś umiejętności ze względu jéj praktycznego w Niemczech w téj kolebce filozofii idealnéj, w tym samym charakterze zwłaszcza przez lewicę Heglowską, nietylko oznaczony, ale częściowo został już udowodniony jako następstwo konieczne, przejście i przyszłość filozofii obecnéj.

Dla pojęcia dokładniejszego stanowiska, z którego nasz szanowny autor czerpał owo dziesięcioro, zastanowić się musimy nad sposobami, jakich on używał pod względem oznaczenia i ustanowienia pierwiastku filozofii narodowéj. Rozpoławiając autor naród na dwie strony: lud i intelligen-

cyą, w pierwszym jako nieskażonym i nie zaciemnionym jeszcze wpływem ogólnéj i powszechnéj oświaty, uważa kolebkę narodowości, w któréj spoczywa dziecko mające kiedyś wzrość na męża historyi, z sercem, wiedzą i czynem właściwém i jego powołauiu i indywidualności. Ponieważ zaś w drugiéj części narodu to jest intelligencyi pokazuje się i odbija więcéj śladów i wpływu ogólnéj cywilizacyi, a zatém więcéj tam przeważa ogółowość jak szczegół narodowy: ztąd wnosi, że w ludzie szukać należy czystego pierwiastku narodowego, a tém samém i filozofii narodowéj. Widoczném jest, że autor w téj mierze obrał sobie stanowisko czysto-empiryczne, a tém samém musi popaść w jednostronność i niekonsekwencyą, jaka koniecznie z niego wypływa i wynika. Przypuśćmy na chwilę, że zdanie autora jest prawdziwe, że lud mieści w sobie i piastuje pierwiastek filozofii narodowéj, wypada koniecznie z tego założenia, że każdy naród mając pierwiastek odrębny narodowy, musi mieć zarazem filozofią odmienną, ponieważ zaś ona ma znajdować swe źródło i podścielisko w bezpośrednich wyobrażeniach narodu, stósowność więc ich pojęcia może być tylko kriterium prawdziwości filozofii, a nie zaś jéj ogólny i prawdziwdziwie rozumno-organiczny postęp; każdy naród będzie miał zakreślone koło swych pojęć i życia duchowego i z przyczyny pierwszych jego wyobraźni, czyli wyobrażeń ludowych czysto-indywidualnych, filozofia jego musi być równie czysto-indywidualna, dla tego chcąc mieć filozofią prawdziwą czyli filozofią powszechnie obowiązującą, należy wyjąć prawdy istniejące we wszystkich filozofiach narodowych, i ten gruby dopiero eklektizm będzie dopiero ogólną filozofią. Uznawszy lud za siedlisko pierwiastku filozoficznego, należy wziąść jego czyste wyobrażenia, nie skażone żadnym wpływem ogólnego postępu i oświaty, a zatém życie narodów przed chrześciańskich, ztąd ich życie bezpośrednie, poetyczno-mitologiczne Dzisiaj, wątpię, żeby kto mógł zaprzeczyć chrystyanizmowi ważności, jaką jako postęp ducha ludzkiego, miał i odegrał w historyi; trudno żeby kto zaprzeczył, że idea jego była li owocem i własnością jednego szczegółowego

narodu, a nie zdobyczą i nabytkiem całéj ludzkości; przekonywamy się z historyi, że wieki pracowały na jéj zrodzenie i objawienie się, nie jedno życie narodów stało się ofiarą, jako roślina przykładająca się do jego pokarmu i wzrostu. Z tych przyczyn chcąc szukać w ludzie, czyli w jego pierwiastkowych wyobrażeniach pierwiastku filozoficznego, jest na sposób raka wtył, a nie naprzód postępować. Gdybyśmy zaś lud każdy wzięli w stanie obecnym wyobraźni, trudnoby było nadzwyczajnie, nie mając żadnéj prawdy jako kriterium sądu, oddzielić nietylko co jest narodowego, a co ogólnego, ale większa jeszcze, co jest prawdą, a co ułudzeniem. Biorąc życie ludów w jego bezpośrednim stanie, wszędzie widzimy grę wyobraźni mniéj lub więcéj grubą, lub idealniejszą, wszędzie napotykamy myśli, idee upostaciowane w osoby albo materyalniejsze, albo bardziéj duchowe. Różnica więc narodów od narodów nie leży w zupełności, w ich postaciowaniu i kształtowaniu, ale w ostatecznym stopniu ich świadomości, która jest skalą i normą, wywnętrzniającéj wszystko wyobraźni. Dla tego wszystko to, co autor mówi o naszym ludzie, tyczy się nietylko naszego ludu, ale każdego ludu, zwłaszcza mającego religią katolicką; w obrazowaniu autora stanu świadomości naszego ludu widzimy, że tu rad wszystko postaciuje, wszystko indywidualizuje; ztąd dogmata jego religii, jako pewniki rozumowe, wydawają się postaciami, aniołami, rzeczywistemi indiwiduami. Z tego stanu naszego ludu wyprowadza autor ten wniosek, że przeważającym w narodzie naszym pierwiastkiem, jest pierwiastek kształtujący, pierwiastek wyobraźni. Pytam się autora, nie zwracając na treść świadomości narodów, a tém samém na treść ich kształtów, tylko li biorąc formę ich zapatrywania się na świat i siebie, czyli zdolen jest, aby jeden naród najgrubszy nawet pokazać, któryby nie postaciował sobie swych myśli i pojęć? Nietylko że niema, ale owszem wszystkie narody na stanowisku czysto-ludowym, nie zdolne wznieść się do stanowiska czystéj myśli, potrzebują materyalnych form i środków, któremiby stanowisko umysłowe myśli swe przedstawić i objawić mogły.

Wszelka więc pochwała ludu ze względu na jego stanowisko umysłowe uczyniona przez autora, nietylko że nie może ostać się przed krytyką, ale oraz dowodzi, że stracił autor wszelki wzgląd na rozwijanie się świadomości człowieka, i proces fenomenologiczny ducha opuścił w rachunku. Gdybyśmy chcieli szukać pierwiastku filozoficznego u ludu, równie musielibyśmy się trzymać téj samej metody pod względem moralności i uczucia, téj władzy umysłowéj, która jest najwłaściwsza i najistotniejsza ludowi. Z tych przyczyn pewność bezpośrednia uświęcona zostanie dla moralności, a zdrowy rozsądek dla poznawania i wiedzy, i zwróci nas do kierunku filozofii szkockiéj, przedstawionego przez Tomasza Reid, Beathie Oswald i wielu innych. Zdaje się na pozór, że oznaczenie w ludzie pierwiastku filozoficznego, jest nietylko nowém, ale co większa nader ważném pod względem praktycznym, w gruncie jednak p r i n c i p i u m to nietylko, że jest abstrakcyjniejsze niż r o z u m sam, ale co większa, że z niego nic więcéj wyniknąć nie może, tylko więcéj lub mniéj spekulatiwna mytologia; filozofia zaś prawdziwa nigdy nie powstanie i nie rozwinie się.

Skoro więc ludu czyli wyobraźni ludowych, jako faktu czysto-empirycznego nie przyjmujemy za stósowny środek do utworzenia filozofii właściwéj, musimy więc pokazać, jakim ona sposobem powstać może, aby odpowiadała warunkom ogólnego postępu, i w jakim stosunku zostają narody w stosunku do ducha filozoficznego.

W naturze wolności ducha ludzkiego, leży konieczność jego się pojęcia i zrozumienia, dla tego filozofowanie musi być koniecznym warunkiem jego wolności, jego duchowego rozwoju i istnienia. Z tych przyczyn życie narodów, aby przyszło do zupełnego zaokrąglenia i pełni, musi nabyć o sobie wiary i pojęcia, czyli w filozofiii narodowéj musi zdobyć dla siebie idealny byt i rzeczywistość. Filozofia narodowa pod względem całości duchowéj narodu jest konieczną i nieodzowną; czuł to już Hegel i Michelet. — W postępie dziejowym różne narody stojące na czele ogól-

néj oświaty, będąc wyrazem niejako ogólnego i powszechnego uznania się człowieczeństwa, obok życia i charakteru indywidualno-narodowego, najsilniéj i najgruntowniéj przedstawiają zadanie i przeznaczenie ludzkości. Z natury właściwéj każdemu indywiduum, znikają narody z dziedziny historyczno-żywego istnienia i następnym w spuściznie pozostawiają po sobie swe płody i owoce. W skutek rozumowéj zasady istniejącéj w całym świecie, prawo bezwzględnéj organiczności, a tém samém i harmonijnego następstwa nieodzowne są dla życia i postępu historyi; dla tego zadanie narodów późniéj występujących na scenę dziejową, częściowo jest warunkowane przeszłością historyczną innych narodów, cześciowo młodością i energią ich potegi i świadomości duchowéj. Każdy naród wyrabiający w prawdziwém znaczeniu postęp ludzkości, tam rozpoczyna swój istotny żywot historyczny, gdzie inne narody stanęły i spoczęły. Przyczyną ogólną upadku narodów, i ich ruchu umysłowego jest wyczerpnięcie się ich i osłabienie duchowe, nie mogące już dalej przezwyciężyć i pokonać jednostronności ich własnego życia, i obok stagnacyi niesą zdolne żadnego żywota i bytu. Dla tego, aby postęp ogólny człowieczeństwa nie ustał i niezakończył się, potrzeba młodych sił, któreby pewna jednostronność historyczna, jako ostateczny wyraz rozwinięcia się ducha ludzkiego pokonały i na późniéj dostarczyły historyi materyału i żywota. Podobna kolei tyczy się i historyi filozofii: następują i rodzą się jedne systemata po drugich, każdy z nich jest wyrazem świadomości czasowéj ducha ludzkiego i dla tego mieści w sobie pewną jednostronność, która jest zarazem zarodem i przyczyną dalszéj przyszłości i postępu filozofii.

Narody zużyte nie posiadają dostatecznych sił do pokonania jednostronności urzeczywistnionéj w ich wiedzy i filozofii, a zatém życie umiejętne jest dla nich już wypełnione i skończone. Wtedy dopiero naród niezużyty rozpatrując się w ostatecznym charakterze wiedzy i filozofii innych narodów, nietylko, że dopatrzy ich jednostronności, ale

oraz ją pokonywa, rozprowadza i wypełnia. Dla tego pierwiastek filozofii jako filozofii, leży w saméj filozofii, inaczéj chcąc na drodze czysto-empiryczréj go szukać, nietylko, że nie przyjdzie się do żadnego organizmu w wiedzy, do żadnéj ogólnéj prawdy, ale co większa postawi się tylko chaos, po za który wyjść i posunąć się nie będzie można.

* * *

DEMOKRACYA — DEMAGOGIA — ARISTOKRACYA.

I.

W znaczeniu u starożytnych.

Dwa te wyrazy demokracyi i arystokracyi przekazane nam jeszcze od starożytnych Greków, przez dwadzieścia z okładem wieków są w uściech narodów, i służą do oznaczenia dwóch przeciwnych sobie w zasadach stronnictw, na które się społeczność ludzka to mniéj, to więcéj rozstępowała. Bywają epoki, gdzie to rozstępstwo obszerniejszym stawa od siebie otworem, i do najgłębszych pokładów społecznych zapuści swoje szczeliny; — gdzie zasady przeciwne do walki ze sobą wystąpią i stoczą bój duchowy, kończący się na pozor zwycięstwem jednego lub drugiego stronnictwa, ale rzeczywiście posuwający tylko pojęcia czasu o jeden szczebel wyżéj do postępu. W takich to czasach wyrazy pomienione nabierają sił żywotnych z sił samego narodu czerpniętych; — a ztąd nabierają znaczenia, i nietylko że obiegają częściéj, niż kiedy, po ludziach, ale zamieniają im się nawet w wiarę polityczną, mniéj więcéj fanatyzmem i prześladowaniem wzajemném napiętnowaną.

Czasy obecne noszą podobno na sobie takie znamiona. Społeczność po wszystkich oświeconych narodach wydzieliła się na dwa osobne obozy, gromadzące się prawie z religijnym zapałem to około chorągwi demokracyi, to około arystokracyi sztandaru. Pierwsi obwołują drugich za ludzi wstecznych, samolubów, serwilistów, a siebie za postępowych; drudzy mienią pierwszych hołyszami, skorymi dla tego do zaburzeń, uwodzącymi lud ciemny, a sobie tylko

przypisują panowanie najlepszych. W tych oskarzeniach i orzeczeniach niema fundamentalnéj myśli, coby naturę i stanowisko obu stronnictw cechowała. Zdaje się w ogóle, jakby nierozumiano, czego dziś chce demokracya, a czego się trzyma arystokracya.

To pewna, że wyobrażenia dziś przywiązane do tych wyrazów, nie mogą być te same, jakie były przed dwoma tysiącami lat. Boć świat społeczny w wyobrażeniach i pojęciach swoich postępuje naprzód i dziś szczęście społeczne inaczéj pojmować muszą nowocześni Anglicy i Francuzi, niżeli je pojmowali starożytni Grecy i Rzymianie. A jeżeli jeszcze, jak się rzekło, postęp ów socyalny odbywał się ciągłą walką demokracyi i arystokracyi, widać, że w téj walce strącały się i wygładzały takie przeciwieństwa, których dziś już nie ma, a na ich miejsce odrastały z nowych stosunków nowe przeciwności żywioły, ukrywające w sobie nasiona do nowéj w przyszłości walki. Dla zrozumienia rzeczy sięgnijmy po pierwotne znaczenie wyrazów przytoczonych.

Głównym charakterem starożytnych Azyi ludów był despotyzm, czyli nieograniczona władza jednego, w obec któréj nic nie istnieje jako prawo; życie i mienie oddane i poddane woli samowładzcy, a ta wola niczém nie krępowana, nawet religia jéj nie powściąga. Gdzie państwo jest tylko jedną osobą, a naród niczém, tam się państwo organicznie w sobie i z siebie rozwinąć nie może i ztąd tłomaczy się ustanek wszelkiego postępu społecznego, żywot ludu tylko mechaniczny i zupełny letarg umysłowy, z którego dotąd Azya wyjść niemoże.

Naprzeciw starożytnéj Azyi stawa starożytna Europa, początkowie tylko w Grekach reprezentowana, dokąd osadnicy przeszli z Azyi i Egiptu i nasiona wolności, ktore tam zejść nie mogły, przynieśli ze sobą. Lud pierwiastkowy Grecyi, barbarzyński jeszcze, uznał przybyszów, co mu światło nauki i przemysłu przynieśli, jako półbogów, był im posłuszny jako panom swoim, ale słuchał praw, które od Bogów pochodziły. Już zatém cały heroiczny okres historyi greckiéj, posunął dalej pojęcia ludu, niżeli były w Azyi. Tu wola

człowieka łamała wszystko, i nieraz wyrzekła, że nie ma Boga jeno Car; tam wola Boga ogarniała króla i lud, a naród, czcząc królów swoich jako półbogów, a prawa ich szanując, jako prawa boskie, choć uciśniony, nie czuł niewoli swojéj. Uznawać w prawie wolę bożą, a nie samowolę człowieka, było już wielkim postępem. Osiągnienie panowania sprawiedliwości na ziemi musiało takiego pojęcia być konieczném następstwem.

Lecz tę wolę bogów objawiali i sprawowali ludzie. Wcisnęła się zatém pomiędzy bogami a ludem nowa klassa ludzi, która tamtych rządy sprawowała na ziemi. Była to familia królewska, kapłani, naczelnicy, urzędnicy. I to początek arystokracyi. Miano ich rzeczywiście za najzdolniejszych i oni się za takich uważali, wyżsi nad innych nauką, stanowiskiem i stosunkami rozleglejszémi. Większe majątki i posiadłości, łatwiejsze środki wykształcenia, ogarnienie wpływu na rząd królewski, odziedziczenie wyłączne urzędów dla własnych rodzin, obszerniejsze swobody, nareszcie utworzenie szlachectwa rodu, były tego stosunku bezpośredniemi następstwami.

Gdy czasy heroiczne minęły, czyli innémi słowy, gdy urok półbóstwa znikł z osoby królów, ustała i ich władza i arystokracya zmieniła się w oligarchią, czyli w panowanie niewielu możniejszych, a z tych pojedyńczy, gdy wybiegali do osiągnienia najwyższéj władzy zwali się tyranami. Panowanie Archontów w Atenach kończy heroiczne czasy Grecyi, a poczyna pewniejsze już dzieje. Najprzód była to władza dziedziczna w ręku jednego, mało co od królewskiéj różna, potém ograniczona na lat 10, w końcu rozłożona na dziewięciu rocznych Archontów. Naturalnym popędem ludu ateńskiego, który coraz organiczniéj wyrabiał u siebie pojęcia społeczne i obywatelskie, zstępowała władza od panowania jednego do panowania kilku, aż się na całe obywatelstwo ateńskie rozlała i stała się demokracyą. Herodot (III. 80) tak tę formę rządu charakteryzuje: „Nie zdaje mi się — mówi Otanes jeden z siedmiu Persów, obradujących nad najlepszą formą rządu, po śmierci Pseudosmerdisa

— aby jeden jako monarcha nad nami panował, bo z tém ani nam przyjemnie, ani dobrze; głosuję za demokratycznym rządem, bo najprzód gdzie lud panuje, posiada najpiękniejsze miano, to jest, równość praw; powtóre, nic takiego nie czyni, co monarcha; ma urzędników przez los wybieranych, ma rząd odpowiedzialny, a wszystkie swoje uchwały stosuje do dobra ogólnego.“

A zatém równość w obliczu prawa, obieralność urzędników i ich odpowiedzialność, były kosztownemi nabytkami już ówczasowéj demokracyi, których się nowożytne ludy na nowo dokupywać musiały, okupem wiela krwi i wysileń. Jużby z tego wnosić należało, że rząd, który stanął w oppozycyi z despotyzmem azyatyckim, który w krótkim czasie dopiął takich swobód politycznych, o jakie w 20 wieków póżniéj ludy się dopiero dobijały, — że rząd taki nie musiał być stekiem samolubnych interesów, złudzeń, zaburzeń i nierządu, jak to dziś zwolennicy innych form rządu okrzykują demokracyą. Pod takim to dopiero rządem przypada i owszem świetna epoka Aten i apoteoza dziejowa, jaką osiągnęli Grecy we wojnach z Persami. Dla tego mówi na inném miejscu Herodot (V. 78), a słowa jego tchną taką dziecinną prostotą, że im zupełna wiara: „równość obywatelska — powiada — jest to rzecz wyborna, bo i Ateńczykowie, dopóki od tyranów rządzeni byli, nie byli wyżsi wojną od żadnego z swoich sąsiadów. Dowodzi to, że gdy zostawali w poddaństwie, z umysłu nie mieli odwagi, pracując tylko dla despoty; po zdobyciu zaś wolności, każdy z zapałem zapracowywał dla siebie“.

Wszakże przejście od oligarchii do demokracyi ateńskiéj nie odbylo się nagle. Zawsze zamożność, zdatność i wykształcenie dawały arystokracyi przewagę nad ludem i dzierzenie urzędów było przez dobrowolne przyzwolenie ludu, wyłącznym przywilejem możniejszych. Lud dopiero zaczynał się upominać o prawa swoje, gdy te prawa przez arystokracyą nadwerężone zostały; gdy rządzcy w rządzonych poczęli uważać poddanych swoich, a rządzeni w rządzcach ujrzeli swoich tyranów i gnębicieli. Prawodawstwo Solona

wyrywa Ateny z téj toni rozterek społecznych, lecz tylko na czas krótki. Bo choć Solon całemu ludowi nadaje najwyższą władzę, choć lud przypuszcza do władzy prawodawczéj i sądowniczéj, to jednak, ponieważ ilość podatku opłacanego kładzie za miarę rozciągłości swobód politycznych i społecznych, pozostawia tém samém przewagę dawnéj arystokracyi, która była w posiedzeniu największych posiadłości, a przez to w obowiązku najwyższego podatkowania. Najwyższa władza wykonawcza, złożona w ręku trzech archontów i areopag będący najwyższą radą stanu, z prawa nawet były wyłącznym przywilejem możniejszych. Dopiero Arystydes po wojnie perskiéj podał prawo, otwierające każdemu obywatelowi ateńskiemu drogę do najwyższych dostojeństw.

Z trzech różnorodnych żywiołów ułożył zatém Solon prawodawstwo swoje: demokracyi dodał silny pierwiastek arystokratyczny, a nad obydwoma przełożył oligarchią. Lud w reprezentantach oligarchii i arystokracyi ujrzał tyluż gnębicieli i wolał poddać się samowładztwu jednego, niżeli być pod uciskiem wielu. Ztąd łatwość, z jaką Pisystratus już w 30 lat po Solonie, zdobył najwyższą władzę w Atenach. Lud dopiero skłonił się do zrzucenia jarzma tyrana, gdy mu Klistenes rzeczywistsze swobody zaręczył. Takowe polegały 1) na równości obywatelskiéj wszystkich; 2) na obieraniu wyższych urzędników przez los, aby zniszczyć wpływ majątku i urodzenia; 3) na ostracyzmie, czyli prawie wydalenia obywatela z kraju, gdyby się w jakikolwiek sposób stał równości obywatelskiéj niebezpiecznym.

Na tych zasadach ustaliła się rzeczywista demokracya Ateńska. Lecz nigdyby nie było do tego przyszło, albo przynajmniéj nietrwałeby były te swobody ludu, gdyby wojny z Persami nie były podniosły jego ducha i jego znaczenia. Wojna podobnie jak śmierć równa najrzetelniéj ludzi ze sobą. W bitwach pod Maratonem i Salaminą wszyscy obywatele ateńscy okupywali wolność Grecyi krwią swoją i dokupili się porówno zasług, a przed blaskiem tych zasług zbladły wszelkie znaczenia rodu i majątku. Kiedy nareszcie do Aten ogromne skarby po zwycięztwie nad Persami spłynęły i skarb

publiczny się bogacił, słabły nawet wpływy majątków prywatnych i ostatnia realna podstawa arystokracyi upadła. Temistokles, Cimon, Perikles, to naczelnicy demokracyi Ateńskiéj, z coraz rozleglejszémi prawami dla niéj.

Żywioł arystokratyczny utrzymywał się jeszcze w Lacedemonie. Ztąd w Atenach utworzyło się poówczas silne stronnictwo Filo-lakonów, sprzyjające zasadom Sparty. Należeli do nich ci wszyscy, którzy niechętnie patrzeli na niwelacyą stosunków społecznych między obywatelami i znieść tego nie mogli, aby obok arystokracyi rodu, podnosiła się arystokracya zasługowa. Te same stosunki ponowiły się na wyższą skalę za rewolucyi francuzkiéj i wojen Napoleona. Do Lacedemony emigrowali arystokraci ateńscy, a cała Hellas rozpadła się na dwa wielkie stronnictwa pod hegemonią Aten i Sparty. Walkę o pierwszeństwo w Grecyi między témi dwoma państwami, podsycała walka samych zasad i rozwinęła pamiętną w klęski wojnę peloponeską.

Demokracya grecka, lubo uwarunkowana obudzoną w mieszkańcach godnością obywatela, była przecież dziełem nie ludu samego, ale znakomitych mężów z najdawniejszych rodów arystokratycznych. Oni to pojąwszy ducha czasu swego, wyżsi nad przesądy i korzyści jednego tylko stanu, w narodzie całym, co dojrzał do wolności, upatrywali najwyższą władzę państwa, rozszerzając ją na coraz rozleglejsze rozmiary. Prawodawca umiarkowanéj demokracyi Solon, i ci którzy ją do nieograniczonego samowładztwa zwolna doprowadzili, jako to: Klistenes, Aristides, Perikles pochodzili ze starożytnych, szlachetnych rodzin Aten. Demokracya w tém znaczeniu niebyła demagogią, które to wyrazy dziś za jedno brane, więcéj może ze złéj wiary, niż z niewiadomości.

Jak arystokracya i demokracya w początkowém znaczeniu, nietylko nic do nazwy takiéj gorszącego nie przywięzywała, ale i owszém była wyrażeniem najlepszéj formy rządu, zostającego w ręku czy to najlepszych, czy całego ludu, i dopiero późniéj nadużycia różnego rodzaju i duch stronnictwa przywiązały do tych wyrazów same ujemne

strony; — podobnie się miało z demagogią. Wyraz ten znaczy prowadnictwo ludu, czém obejmuje nietylko tak nazwanych kochanków ludu, ale samych monarchów, a nawet założycieli religii. Lud w przekonaniu o nieudolności swojéj, z samego instynktu kupi się około męża, któremu wyższe zdatności, rozum, odwagę, posłannictwo ziemskie czy niebieskie przypisuje; byle go tylko przekonał słowem, czynem, cudem, zaufa mu i pozwoli sobą rządzić. W tém znaczeniu królowie niemieccy, gdy u ludu szukali siły przeciwko możnym wasalom, byli demagogami, i niejedna dynastya panująca, tą drogą, to jest przez naczelnictwo ludu, dostała się na tron.

Rzecz sama z siebie mówi, że ludu nie można prowadzić inaczéj, tylko wedle skłonności jego. Gdzie więc nie ma skażonych obyczajów, gdzie cnota, odwaga, zamiłowanie wolności panuje, tam prowadnicy ludu jedynie szlachetnémi czynami i godziwémi drogami dojść i utrzymać się mogą na naczelnictwie, i są potężni samą cnotą. Tylko w spodlonym ludzie podłość podnieść się może, a w zniewieściałym i zepsutym popłaca bezczelność, przekupstwo i słowa bez czynu. Nie demagogia zatém jako taka jest zła z siebie, ale staje się nią przez zepsucie i demoralizacyą ludu, który ślepo idzie za tymi, co jego namiętnościom schlebiają. Jeżeli nadto dostanie się na naczelnictwo ludu człowiek niskiego pochodzenia, bez ukształcenia, jakiém się możniejsze rody odznaczają, demagogia w ten czas jest zupełną. I to ostatnie oznaczenie, dające się chyba do czasu ogólnego zepsucia ludu zastósować, zostało temu wyrazowi. Tak go już użył Aristofanes, i w najnowszych znowu czasach straszą tym wyrazem ludy i rządy, i kogo naznaczają demagogiem, nie rozumieją pod tém już Kleonów, Eukratesów, ale potwory społeczeństwa, niby Maratów i Robespierów.

W Grecyi demagogowie byli ludzie późniejszéj epoki, w czasach po-Periklesowych, i po minionéj już świetności i potędze Aten. Grecy sami dokładnie czuli różnicę pomiędzy demokracyą, a demagogią. Aristoteles w Polityce (IV. 4.) powiada: Demokracya jest taka forma rządu, gdzie

każdy, kto jest obywatelem, ma drogę do urzędów otwartą, ale gdzie oraz prawu najwyższa zostawiona władza; inszy już rodzaj demokracyi jest ten, gdzie wszystko tak jest, jak w tamtéj, ale najwyższą władzę sprawuje tłum nie prawo. Tłum zaś rządzi, a nie prawo, skoro nie xięga ustaw, ale uchwały ludu wszystko rozstrzygują. Dzieje się to za sprawą demagogów, bo w demokracyach, rządzonych wedle prawa, nie powstanie żaden demagog, lecz najlepsi z obywateli będą mieli pierwszeństwo; wszakże gdzie prawa nic nie znaczą, tam demagogowie się podnoszą.“ — Aristoteles porównywa daléj demagogią z tyranią. Jako tu jeden rządzi wedle swéj woli i żadnego prawa nad sobą nie uznaje, tak tam lud cały stanowi także jedną moralną osobę, która gdy prawa nie szanuje, samowładnie i wedle woli stanowić musi. Dworacy i pochlebcy kierują wolą despoty; ci co ludowi schlebiają, dworakami są ludu, i w téj roli kierują jego wolą wedle upodobania. Pod jednym i drugim rządem cnotliwi i prawi się nie ostoją, bo wola despoty, czy to nim jest tyran czy lud, shołdowana i skażona wpływem pochlebców. Złe więc jest wyrażenie, utrzymuje filozof ze Stagiry, jakoby demokracya była panowaniem ludu. Nad wszystkimi raczéj panować powinno prawo, a w pojedyńczych rzeczach stanowić winny władze i ustawa. Demokracya we wybieralności urzędników swoich posiada wielką rękojmię swobód społecznych, ale ci urzędnicy powinni się uważać jako słudzy prawa, nie jako słudzy ludu. Gdzie lud organa władzy swojéj ze służby prawa przenosi w służbę własnéj samowoli, tam demokracya w despotyzm ludu przechodzi (Polit. V. 1. 5.).

Póty Aristoteles. Najdobitniejszą wszakże różnicę demokracyi i demagogii przedstawiają dwaj ich główni wyobraziciele w Atenach: Perikles i Kleon. — Perikles mąż ze starożytnego i zamożnego domu, uczeń Zenona i Anaxagory filozofów, najdzielniejszy mówca, i najznakomitszy polityk swojego wieku, stanął na czele ludu Ateńskiego. Jeżeli do tego kroku, jak Plutarch powiada, spowodowała go zawiść przeciw Cimonowi, który w on czas był naczelnikiem szla-

chty i zwycięstwy swojémi równie jak bogactwami każdego innego z możniejszych zaciemniał, to jednak sprawa ludu stała się odtąd jego sprawą, poświęcił się jéj zupełnie, a skutki wkrótce pokazały, ile dla niéj uczynił. On sam wyrzekł się wszelkich przyjemności życia. Nie widziano go na żadnych ucztach ni zabawach, nie przyjmował żadnych zaprosin. Sprawy publiczne tylko go zajmowały. Droga jego zwyczajna była na ratusz lub na zgromadzenia ludu. Ilekroć zaś wstępował na mównicę, tyle razy prosił bogów, aby nic takiego nie powiedział, coby namiętność jaką zdradzało. Przez lat 40 publicznego żywota, do tego jedynie dążył, ażeby lud Ateński podniósł do najwyższego szczebla moralnego i politycznego znaczenia. Zapalił go chęcią sławy i pierwszeństwa w Grecyi, ukształcił jego smak do sztuk pięknych, jego uczucia do szlachetności, jego skłonności do dobrego mienia. Skarb rzeczypospolitéj oddany został pod zarząd i opiekę ludu, a Perikles miliony z niego wydawał na ozdobę miasta i na wspomaganie biedniejszych obywateli. Zaprowadził żołd i opłatę sędziów, bo choć sprawowanie obowiązku żołnierza i rozjemcy do powinności obywatelskich należało, łatwiéj je było dopełniać bogatszym, niżeli tym, którzy czas sprawom publicznym poświęcony, ujmowali pracy na utrzymanie własnéj familii łożonéj. Przez tak nazwane kleruchie, czyli rozdawnictwo gruntów kolonialnych między uboższych Ateńczyków, podniósł ich mienie, i ruchawą massę pospólstwa interesem materyalnym podniósł i do kraju przywiązał. Aby zaś nikt od uczestnictwa zabaw narodowych, jako to, igrzysk, teatrów i uroczystości, nie był wyłączony, za uboższych skarb opłacał wnijście *(theorikon)*, i publiczne biesiady dla ludu ze skarbu opędzano. Zgoła owo wielu wiekami późniejsze życzenie Henryka IV. króla francuzkiego, aby każdy chłopek w niedzielę mógł mieć kurę w garnku, Perikles w Atenach w rzeczywistość wprowadzał. Chciał i dokazał tego, że każdy był rzeczywistym uczestnikiem pomyślności krajowéj. Miał on nieograniczoną władzę nad ludem, ale sam Tycydides (II. 65.) przeciwnik jego polityczny przyznaje, że pano-

wanie jego było wolnomyślne, że téj władzy nie nabył niepozwolonémi środkami, że nie schlebiał ludowi, ale z powagi swojéj często go nawet karcił.“ Cnota nieskażona, zdolności znamienite, i prawdziwe zamiłowanie interesu ludowego, były dźwigniami jego potęgi i jego wpływu na lud. Ostatnia jego mowa do ludu, którą wspomniony dziejopis wojny Peloponezkiéj przytacza (II. 60.) zostawia Ateńczykom prawdziwie demokratyczną naukę: aby nigdy nad sprawę kraju powodzenia własnego nie przekładali. Było to w początku téj nieszczęśliwéj wojny. Spartanie pustoszyli okolice Aten, i morowe powietrze grassowało w mieście. Lud do zmienności pochopny, na Periklesa zwalał winę całego nieszczęścia. Ze zwyczajną sobie spokojnością odezwał się do nich obwiniony: „Kiedy kraj w całości się ma dobrze, sądzę, że to każdemu z osobna więcéj przynosi korzyści, niżeli, gdy się pojedyńczym dobrze wiedzie, a kraj cały nieszczęśliwy jest. Bo chociażby pojedyńczemu jak najlepiéj się wiodło, zginie przecież, gdy ojczyzna upadnie: kto zaś nieszczęśliwy, ten łatwiéj w szczęśliwym kraju poratuje siebie. Kraj może wytrzymać klęski pojedyńczych osób, ale pojedyńcza osoba nie potrafi znieść klęski kraju. Trzeba więc, abyście mu wszyscy szli w pomoc, a nie działali, jako teraz czynicie, że domowém nieszczęściem pokonani, zbywacie się ratunku rzeczypospolitéj, i oskarżacie mnie, który wam do téj wojny doradzałem, i siebie samych, którzyście ją wraz ze mną uchwalili. Po co oburzeni jesteście naprzeciwko mnie, o którym wiecie, że potrafi osądzić i rozpoznać, jako każdy z was, co jest potrzebnego, który kocha kraj swój i wyższym jest nad pieniądze?“

Po śmierci Periklesa rozwiązała się demokracya w demagogią. Strach przed nieprzyjacielem, pustoszącym włości Attyki, napędził mnóstwo mieszkańców do Aten, którzy tam szerzyli trwogę i zamięszanie. Morowa zaraza i śmierć sama Periklesa powiększały postrach. Nie było nikogo z pomiędzy arystokracyi, któryby był godnym następcą takiego przewodnika nie już w miłości, ale w obronie ludu.

Nikt się nawet o to nie kusił. Nikias dowódzca wojsk Ateńkich, tak był słaby i niedołężny, że urażony przechwałką Kleona garbarza, jemu nawet dowództwa odstąpił. Pod takiémi okolicznościami, nieudolności naczelników z jednéj strony, z drugiéj strony trwogi i zaburzenia powszechnego, występować musieli przewodnicy z samego ludu, co schlebiając jego widokom własnych szukali zysków, co niedostatek ukształcenia politycznego i wojskowego pokrywali przechwałką i bezczelnością, co wreszcie terroryzmem rzucali postrach w braku powagi nakazującéj uszanowanie.

Oto główne przyczyny nagłego przejścia od demokracyi do demagogii w Atenach. Tucydides historyk i Aristofanes pisarz komedyi w najohydniejszch kolorach wystawili owych nowych przewódzców ludu. Wiele tu zapewne policzyć trzeba na karb stronnictwa, zawiści i dowcipu. Trudno bowiem przypuścić, aby np. Lysikles, kupczący bydłem, acz niskiego pochodzenia, był oraz człowiekiem tak podłym i nikczemnym, jak go mieć chcą podania onych pisarzy, skoro słynna z przymiotów ciała i umysłu Aspazya, wdowa po Periklesie, została jego żoną. Trudno pojąć, jak Kleon nie będąc wodzem, mógł pobić Spartanów i zająć wyspę Sfakterią, czego Nikias dokazać nie mógł, gdyby nie miał rzadkich zdolności, które już z mów jego, przez Tucydidesa przytaczanych, pokazują się.

Kleon właściciel zadłużonéj garbarni występuje naprzód na scenie politycznéj pomiędzy niechętnymi Periklesowi. Ganił on jego środki ostróżności, powściągające zapał wojenny Ateńczyków i nazywał to tchórzostwem. Po śmierci Periklesa nie zaraz ogarnął władzę nad ludem. Poprzedzili go dwaj inni demagogowie Eukrates i Lysikles, jeden handlował wołmi, drugi lnem, ale ulegli potężniejszemu wpływowi Kleona. Gdy Mytyleńczykowie odpadli zdradziecko od Aten i na nowo pobici zostali, wnosił Kleon, aby mężczyzn wymordować, a dzieci i kobiety w niewolników obrócić. Bo, powiada, kraj postawiony między jawnymi nieprzyjacioły i dwójznacznymi sprzymierzeńcami może się tylko przez terroryzm utrzymać. Trzy są błędy, które chcąc

panować nad innymi popełniać nie należy, to jest: litość, upodobanie w pięknych słówkach, i łagodna względność (Thucyd. III. 50.). — Rzeczywiście wyrznięto 1000 przeszło Mityleńczyków, a grunta ich podzielono między obywateli Aten.

Historyk wojny Peloponezkiéj powstaje przeciw takiemu okrucieństwu, do którego lud za sprawą Kleona dał się nakłonić; wszakże nie teraz, ale w ten czas go dopiero demagogiem nazywa, gdy lud za radą jego odrzucił najkorzystniejsze warunki pokoju, jakie Spartanie ofiarowali, zastraszeni zajęciem miasta Pylos w Messenii i odcięciem wojska swego na wyspie Sfakteryi. Lecz gdy to wojsko nie poddawało się, a głód powstał między szeregami Ateńczyków, całe oburzenie ludu padło na Kleona. On zwala winę na wodza Nikiasza, mówiąc, że gdyby sam miał dowództwo, w 20 dniach przywiódłby do miasta pojmanych w Sfakteryi Spartanów. Przytomny Nikias dla zakłopotania mówcy ustępuje mu dowództwa. On się wzbrania, ale lud nakazuje. Zostaje więc Kleon wodzem z konieczności, przybiera sobie do pomocy biegłego w sztuce wojennéj Demostenesa, i rzeczywiście zdobywa wyspę, a nim 20 dni ubiegło, sprowadza do Aten licznego niewolnika, między którymi byli synowie najznakomitszych rodzin Sparty.

Trzeba się zgodzić z Tucydidesem, że była to lekkomyślność i bezczelność bez granic, acz uwieńczona pomyślnym skutkiem, aby przyjąć naczelne dowództwo, nie znając się na sztuce wojennéj. Wszakże czyjaż tu większa wina, czy Kleona, który tę lekkomyślność starał się naprawić rozumném rozporządzeniem rzeczy, przybierając sobie doskonałego szefa sztabu; czy Nikiasza wodza, który pod takiémi okolicznościami składając dowództwo, wyraźnie i rozmyślnie sprawę kraju na zgubę narażał? — Jakoż skutki nie minęły, choć nastąpiły późniéj. Lud uwierzył w genialność Kleona, i on w siebie uwierzył. Warunki błagających o pokój Spartańczyków jeszcze raz odrzucono, a Kleon sam już domaga się dowództwa nad wojskiem, które zająć miało i ukarać odpadłe od Aten miasto Skione. Pod Amfipolis

trafił na biegłego wodza Lacedemony Brasidasa, nie dotrzymał mu placu, i w ucieczce od nieprzyjaciela zabity został, przyprawiwszy o wielką klęskę Ateńczyków.

Tak się skończyło siedmioletnie demagogiczne przewództwo Kleona, którego wystawiają współcześni pisarze, jako człowieka surowych i sprosnych obyczai, jako łotra i oszusta chciwego na pieniędze, jako człowieka bez nauki, który jedynie nabył wprawy do mówienia, przebywając nieustannie na rynku i na sądach, i wpływał na lud nie przez Periklesową powagę mowy, ale przez krzyczenie i rzucanie się na mównicy, rozrywanie sukien na sobie i tym podobne gwałtowne gestykulacye. Zarzucają mu podżeganie chciwości ludu, podsycanéj częstem rozdawnictwem gruntów (kleruchie) na nieprzyjacielu zdobytych, które Ateńczykowie za opłatą pewnéj dzierżawy rocznéj dawnym posiedzicielom zostawiali; zwiększona opłata sędziów na trzy obole (blisko 18 gr. pol.) dziennie, zmieniła dobrowolny obowiązek obywatelski na zyskowny przemysł tych wszystkich, co nie mając z czego się utrzymać, cisnęli się do sądzenia spraw. Wyrodziło się pieniactwo. Było w roku 300 dni sądowych, i w każdym dniu zasiadało 600 sędziów. Prócz tego, koszta sądowe szły do skarbu, a z tych funduszów wyprawiano uczty i zabawy dla ludu. W niedostatku rzeczywistych procesów, starano się przez fałszywe oskarzenia, szpiegostwa i przekupionych świadków przyzywać ludzi do sądu, i zmuszać ich do opłat procesowych. Ludzi takich trudniących się szpiegostwem i denuncyacyami zwano Sykofantami, które to imie słusznie potém podane było ku pogardzie publicznéj. Jaki lud, tacy byli mówcy, dawszy przystęp przekupstwu, nie dawali już żadnéj rękojmi, że w obronie uczciwéj sprawy stawają. Dla tego Aristofanes wszystkich mówców swego czasu nazywa demagogami. Wojsko pobierało żołd wysoki (podczas wojny Peloponezkiéj wynosił 36000 talentów, dwa razy tyle, niż całe dochody kraju), i z chęci zysku i łupieztwa rade było wojnie. Ztąd to z taką łatwością Kleon lud do jéj przedłużania nakłaniał. Do rady nawet pięciuset, będącéj obok areopagu najwyższą

władzą administracyjną kraju i odnawiającéj się corocznie przez losowanie, wciskali się ludzie więcéj dla chęci zysku, jaki dawała wysoka płaca jéj urzędników niżeli z powołania do usług publicznych.

Widzimy zatém, że w dawnéj Grecyi, podobny był stan rzeczy, jak u nas w Polsce, który aż pod koniec 18go wieku przetrwał. Wszelkie usługi wojskowe i cywilne przywiązane były do obowiązków obywatela, które wypełniać każdego było powinnością, a za to szlachta jak tam obywatele Ateńscy, wyłączne dla siebie posiadali przywileje i wolności. Kiedy zaś urzędy sędziów stały się płatne i obywatelowi płacono za to, że na koń siadał i wstępował w szeregi obrońców ojczyzny, musiało się to równém jak w Grecyi wydawać zgorszeniem. Zaprowadzenie żołdu i płacy urzędników sądowych było następstwem cywilizacyi europejskiéj i dziś nie wywołuje już tego oburzenia, jakie widzieliśmy w Grecyi. Jak oko tak i uczucie moralne do wszystkiego się przyzwyczai. To pewna, że żołdem i pensyą, kupieni są dziś ci wszyscy, co żadnego innego utrzymania ani dla siebie, ani dla familii swojéj nie mają. Role się tylko zmieniły. Czém dawniéj demagogowie hołdowali sobie lud, tém dziś rządy niewolą sobie całe massy urzędników i wojskowych. A wiadome jest wyrzeczenie jednego z ministrów policyi francuzkich, że rząd bez policyi, a policya bez szpiegów obejść się nie może.

Nie musiało więc zepsucie Aten być tak wielkie za czasów Kleona i innych demagogów, skoro to złe stało się także następstwem oświaty nowożytnéj. Wszakże starożytnym dla tego w najobrzydliwszéj ohydzie były rządy demagogów. Wyobraziciel téj opinii, Aristofanes, daje w komedyi, pod tytułem Rycerstwo, jaskrawémi farbami nałożony obraz: podajemy go w wyciągu, ażeby tém dokładniéj pojęcie starożytnych o demagogii, od demokracyi wyróżnić.

Główném osobami tego komicznego dramatu jest Kleon garbarz i Agorakritos rzeźnik. Jeden drugiego przechodzi w podłości, brutalstwie i niegodziwości, aby dobić się

przewodnictwa nad ludem. Lud miał się tu postrzedz w tym obrazie, poniechać podłych zwodzicieli i nawrócić do dawnéj cnoty demokratycznéj. Chórem téj sztuki jest rycerstwo, złożone z wyborowéj młodzieży Aten; z męstwa i odwagi, pokazanéj w obronie granic kraju, miało ono wziętość u ludu, a było dla tego postrachem dla demagogów.

Najwyższa władza ludu wyobrażona tu w jednéj osobie (Demos). Scena przedstawia domek na rynku, w którym Demos mieszka. Dwaj niewolnicy (Demostenes i Nikias) usługują mu, i złorzeczą trzeciemu koledze, którego sobie ich pan z Paflagonii (ztamtąd był Kleon rodem) zapisał. „Pan nasz, mówi jeden z niewolników obrócony do publiczności — jest to człowiek dziki, popędliwy, złośliwy i pieniacz, jest to Demos z Pnygu, *) dziad marudny, a przytém nie dosłyszy; zeszłego miesiąca kupił sobie garbarza z Paflagonii, pierwszego niegodziasza i oszczercę. Wkrótce on poznał narowy swego pana, a schlebiając im pozyskał go dla siebie. Opłatą trzech obolów i biesiadami opatruje jego potrzeby, a co komu ukradnie, tém go jak swojém częstuje. Z rzemieniem w ręku nie dopuszcza nikogo do starego; oskarzył i oczernił wszystkich innych domowników, i kto mu się nie okupi, najsromotniéj pokrzywdzonym bywa. Nic nie ujdzie jego baczności, bo szerokim stanął krokiem, jednę nogę trzymając w Pylos, a drugą w miejscu zgromadzeń ludu.“

Naradzają się owi dwaj niewolnicy, jakby strącić Paflagończyka. Jeden z nich wykradł Kleonowi wyrocznią, w któréj mu przepowiada Apollo, iż przyjdzie mąż, co kiszkami handluje i ten strąci jego potęgę. Nawija się rzeźnik Agorakritos i rozstawia na rynku kiszki i kiełbasy na sprze-

---

*) Pnyx zwało się miejsce posiedzeń ludowych na wzgórzu za miastem; otaczał je mur kamienny, w półokręgu na 875 stóp długi, otworem do miasta obrócony. W skale na tyle muru wykuta była wzniesiona mównica, a na ławach naprzeciw mównicy, rozsiadywał się lud. Niżej tego wzgórza leżał rynek pomiędzy Akropolis i Areopagiem.

daj. Wita go Demostenes jako tego, którego losy chciały mieć zbawcą kraju. „Patrz na te szeregi ludu. Nad nimi wszystkimi będziesz panował. Rynek, przystanie i wzgórze obrad (pnyx) do ciebie należeć będą. Po senacie deptać będziesz, strategów (wodzów) zgnieciesz jak jagodę, powiążesz ich, wsadzisz do więzienia, a w Prytaneum pohulasz sobie.“ „Ale powiedz mi, odpowie zaczepiony z zadziwieniem, zkąd mnie biednemu rzeźnikowi, zostać tak wielkim człowiekiem“. „Właśnie ztąd odeprze Demostenes, żeś podłego urodzenia, żeś przekupniem i bezczelnym — boć myślę familiantka cię nie rodzi?“ — „Nie, rzecze rzeźnik, z podłych jestem rodziców“. — Dem. „Szczęśliwy! Ileż ztąd masz prawa rządzenia nad krajem!“ — Agorakr. „Ależ mój dobry, nieznam się na sztukach, których Muzy nauczają, czytać tylko i pisać umiem i to jeszcze bardzo licho“. — Dem. „Tem gorzéj dla ciebie, że choć słabo pisać umiesz, bo demagogia niezda się dla wychowanka Muz i uobyczajonego męża, dla niéj trzeba nieschludnego prostaka“. — Kiedy rzeźnik jeszcze ma wątpliwość, jakby to zostać opiekunem ludu, „nic łatwiejszego nad to, — powiada mu Demostenes, — nie zmienisz twojego zatrudnienia, będziesz siekał i nadziewał interesa kraju, a lud pozyskasz doprawiając mu humor po kucharsku.“

Przybiega na to Kleon, bluźniąc, grożąc i wyzywając niewolników i rzeźnika. Rzeźnik już chciał uciekać, ale nadbiega mu w pomoc rycerstwo przez Demostenesa przywołane. Kleon z swéj strony woła na towarzyszy trzyobolowych, aby go ratowali przeciw sprzysiężonym na jego życie. Gdy jednak niedostateczną pokazuje się ta pomoc przeciw rycerstwu, co go mieni „Sykofantem i rabusiem publicznego grosza“, chce przeciwnika pokonać bezczelnością i sprosnością, ale garbarz ulega rzeźniczéj wprawie do tego rodzaju walki. Bieży więc do Senatu, ubiega współzawodnika i wysokich urzędników państwa na swoją stronę przechyla. Już chcieli potępić rzeźnika, gdy i on nadbiega, wywala drzwi do senatu i obwołuje: sardelki! sardelki! nigdy tak tanich nie było! A że to ulubione łakocie Ateńczyków, roz-

weseliły się zaraz oblicza co dopiero zgrozą przejętych sędziów, chwalą rzeźnika i zbiegają się do niego na sardelki, przedawane za bezcen. Kleon obiecuje biesiadę, nie słuchają go; powiada, że posły przyszły z Lacedemony z warunkami pokoju, że nalezy ich wysłuchać, — nic nie wstrzymuje panów radnych, wołają doń z całego gardła, „ty głupcze kto teraz myśli o pokoju, gdy sardelki tak tanie. Nie chcemy pokoju, niech będzie wojna“ i przez stoły i ławki pospieszają ku rzeźniczéj jatce.

Ostatnia nadzieja Kleona w panie samym (w ludzie), który pochylony starością na jego wołanie, z domku wychodzi. „Oto za to, że cię kocham, ten oto rzeźnik i ci oto młodzi biją mnie. Agorakr. Ja tego człowieka współzawodnikiem jestem; dawno do ciebie przywiązany pragnę twojego dobra, a zemną wielu innych uczciwych ludzi. Lecz ten człowiek nie dopuszcza nas do ciebie, a ty sam odpychając od siebie dobrze ci życzących, wolisz oddawać się lampiarzom, powroźnikom, szewcom i garbarzom. — Kleon zaprasza pana (lud) na miejsce obrad (pnyx), aby tam wydał wyrok, kto bardziéj do niego przywiązany. Nadaremnie opiera się temu Agorakritos, bo wie, „że u siebie w domu stary bardzo rozsądny, ale gapi się, skoro na owéj skale zasiądzie.“

Kleon sławi siebie najprzód, jako z miłości dla ludu powiększał skarb publiczny, wiodąc przed sądy, więżąc i uciskając ludzi prywatnych. Rzeźnik na to: że i on potrafi stawić to przed starego, co drugiemu wydrze, a dowodzi, że Kleon nie o dobro ludu, ale o swoje się starał. „Bo oto czynami twojemi o panie chełpi się młodzież i sam pod Salaminą odsiedziałeś sobie kości, a on ci każe na twardych siedzieć ławach (to mówiąc podkłada mu miękką poduszkę). On niema litości nad tobą i już ósmy rok więzi cię w mieście i ściska okopami i wieżami, a posłów lacedemońskich, co przynoszą warunki pokoju, nogą z miasta wypycha. Owemi zaś tryobolami łudzi cię tylko, bo gdybyś wrócił do spokojnych i miłych zatrudnień twoich w polu, poznałbyś dopiero, z jakich to dóbr obiera cię Kleon.“

Coraz widoczniéj lud się przechyla na stronę rzeźnika; ofiary, jakie Kleon przyrzeka, nie pociągają go, odrzuca nawet ofiarowaną sobie suknię jego, bo cuchnie skórą, i wyroczni jego nie słucha. Widzi Kleon swój upadek, chodzi mu tylko jeszcze o przekonanie, czyby to był ten człowiek, którego przepowiedziała wyrocznia Pytyjska, jako jego następcę; pyta go więc: Do jakiéj szkoły uczęszczałeś za młodu? — Agor: W kuchni mnie kształcono policzkami po twarzy. — Kleon: A w palestrze jakiéj wyuczyłeś się sztuki? — Agor.: Wypierać się kradzieży krzywoprzysięstwem i mieć wytarte czoło. — Przekonywa się Kleon, że spełnia się co do joty przepowiednia wyroczni, zdejmuje więc wieniec ze skroni i żegnając się z nim rzecze: Wieńcu nadobny, żegnam cię na wieki. Niechętnie rozstaję się z tobą. Inny podejmie cię jako własność swoją, nie większy odemnie w sztuce kradzenia, ale może szczęśliwszy!

Kończy się sztuka, że rzeźnik odprowadza Demos (lud) do mieszkania, gdzie go odgotował i odmłodził. Roztwierają się Propyleje, i występuje ów co dopiero schorzały i podstarzały Demos, w sile i krzepkości wieku, jaki miał za Milcyadesa czasów, dziękując nowemu opiekunowi swemu, za takie dobrodziejstwo; a kiedy mu powiadają, jakie były dawne jego sprawy, dziwi się, że mógł takie niedorzeczności popełniać i obiecuje poprawę. Kleon wskazany na chłostę i szyderstwo pospólstwa, a Agorakritos wprowadzony do Prytaneum, najwyższéj rady Areopagu.

Jest to dowodny obraz, w jakiém obrzydzeniu mieli demokraci Ateńscy demagogią. Wszakże nie ufali także arystokracyi. Aristofanes nie wprowadza nikogo z tego stronnictwa, któremuby lud zawdzięczał odrodzenie swoje. Celem poety zdaje się być wyraźnie, aby lud Ateński zboczywszy z drogi prawdziwéj demokracyi, przez to, że się oddał przewodnictwu ludzi nikczemnych i podłych, doszedł w tém obłąkaniu aż do tego stopnia, gdzie się sam postrzedz, i do dawnego samowładztwa, opartego na prawie i własnéj sile, powrócić musiał.

Arystokracya grecka, z wyjątkiem niewielu ludzi, co się dla sprawy ludu, z poświęceniem wyłącznych osobistych korzyści oddali, była zawsze skrytą nieprzyjaciółką interesu ludowego, tak dalece oślepiona w samolubstwie swojém, iż wolała kraj zdradzić i nieprzyjacielowi ojczyzny być poddaną, niżeli znosić samowładztwo ludu. Było to oślepienie tém większe, że oni sami, jako do całości ludu Ateńskiego należący, stanowili część tego samowładztwa, i że, choć najwyższa władza była przy całości obywatelstwa, oni z powodu materyalnych i moralnych środków, mieli zawsze przed innymi pierwszeństwo do posiadania wpływu i znaczenia. Lud uboższy i nieumiejętny byłby musiał się około tych gromadzić, którzy go w trudnych położeniach politycznych umieli talentem swoim zasłaniać. Jeżeli więc nie korzystali z tego stanowiska swego i nieprzyjaźnie naprzeciw ludowi postawili się, widać, że pragnęli wyłącznego dzierzenia władzy, wyłącznego znaczenia w rodzinach swoich, i niechcieli jéj dzielić z massą ludu, którą pogardzali. W téj myśli już od czasu bitwy pod Plateą knowali arystokraci Ateńscy zgubne dla kraju zamiary, jak to Plutarch w życiu Aristidesa (rozdz. 13.) namienia, i jeszcze w wilią bitwy stanęła między nimi narada, że byleby osięgnąć dawną nad krajem władzę, należy oddać sprawę narodową w ręce Persów. Po raz drugi ta sama partya, ku temu samemu celowi, chciała zdradzić interes własnego kraju, wezwawszy na pomoc Spartanów, najzawistniejszych nieprzyjaciół Aten. Perikles dla ustalenia potęgi Ateńczyków na morzu wznosił ogromne mury portowe, czémby zarazem miasto od strony lądu zasłonił. Zawistni Spartanie chcieli przeszkodzić budowie warowni i wysłali wojska do Beocyi, gotowe wkroczyć do Attyki na każde zawołanie. Za pomocą tego to wojska chciała partya arystokratyczna pokonać demokracyą, a w nagrodę usług pozwolić Spartanom zdemolować mury. Tylko przebiegłość Periklesa zniweczyła te zamiary. — Namieniliśmy i oceniliśmy już powyżéj postępek Nikiasza, naczelnika arystokracyi Ateńskiéj, kiedy złośliwie zbył się dowództwa na rzecz

nieumiejętnego Kleona. Alcibiades zarzucał mu późniéj publicznie (Plut. Alc. 14.), że z umysłu to uczynił i to jedynie dla tego, aby nietylko nie być narzędziem zajęcia Sfakteryi i wzięcia w niewolę zamkniętego tam wojska, które się składało z czoła arystokracyi Spartańskiéj, ale aby mu oraz dać porę uratowania się za dowództwa nieumiejętnego przeciwnika. A przecież Nikiasz był jeden z najbogatszych posiedzicieli Ateńskich; tysiąc niewolnika pracowało w samych kopalniach, które do niego należały. Nie przekupstwo zatém kazało mu zdradzać sprawę kraju, ale interes kasty, do któréj należał; duch stronnictwa tak silnie działał, że nawet w wojnie z nieprzyjacielem nad obowiązkami względem ojczyzny przemagał. Zarzucają przekupstwa ludziom małego mienia, a niezawisłość majątkową kładą jako największą rękojmię poczciwości możniejszych. Atoli na przekupstwo trzeba być podłym i nikczemnym, co zawsze jest wyjątkiem; przykład zaś Nikiasza pokazuje nam, że zdradzić można interes kraju z zasady, która jest prawidłem stronnictwa.

Arystokratyczna Sparta podobnie nie jest wolna od zarzutów. Zazdrosném okiem patrzała na wzrastającą potęgę demokratycznych Aten, które się okryły chwałą przez odniesione zwycięstwa pod Maratonem i Salaminą. Kiedy powtórnie Mardonius w 300,000 wojska wkroczył do Tessalii i samym Ateńczykom ofiarował korzystne przymierze, byle mu dopomogli do ujarzmienia reszty Grecyi, ci odrzucili ofiary, oświadczając, że póki słońce kołem toczyć po niebie będzie, póty walczyć będą przeciw królowi perskiemu; zaś posłom Lacedemońskim odpowiedzieli: nie trwóżcie się, aby Ateny kiedykolwiek w przymierzu z Persami zapragnęły ujarzmić Grecyą, z któréj mieszkańcami łączy je ten sam język, ten sam obyczaj i ci sami bogowie. Żadne skarby złota, ani żadne powaby zaboru do téj nikczemności nas nie skłonią. Atoli niechby i Spartanie pamiętali, nadesłać posiłki do walki, która nas czeka. — Już wkroczył Mardoniusz do Beocyi i Tebanie się z nim połączyli, już granice Attyki stoją nieprzyjacielowi otworem,

a jeszcze Sparta posiłków nie przysyła. Ateńczykowie opuszczają miasto i ratują się do Salaminy. Nieprzyjaciel zająwszy Ateny, po raz drugi śle im warunki pokoju i przymierza; poraz drugi je odrzucają Ateńczykowie. Posłowie ich nalegają w Sparcie o pomoc, a Eforowie dziesięć dni jeszcze zwłóczą odpowiedź, budując mur na międzymorzu Istmijskiém, którym z poświęceniem rywalki sądzą Peloponez od Persów zasłonić. Dopiero na przedstawienie znakomitego obywatela z Tegei, który podówczas bawił w Sparcie i przekonał jéj obywatelów, jako po upadku Aten żaden mur ich od potęgi zwycięzkich wojsk nieprzyjacielskich nie obroni, wysłali posiłki do Attyki pod Pauzaniaszem, do którego i Aristides z Ateńczykami się dołączył. Zwycięstwo pod Plateami uratowało wolność Grecyi, którą o mało co zawiść Spartańska na wieki nie zagrzebała. — Ci sami Spartanie w kilkadziesiąt lat późniéj za wojny Peloponezkiéj, pierwsi przeciw Atenom wezwali pomocy króla perskiego, despoty i najzaciętszego wroga wolności greckiéj. W samym zaś początku téj wojny gotowi byli zdradzić sprawę sprzymierzonych sobie ludów Grecyi, gdyby się to dało było zrobić na drodze dyplomatycznéj, a nie publicznéj. Chodziło o uwolnienie oblężeńców Spartańskich na wyspie Sfakteryi i dla tego Sparta błagała o pokój w Atenach. Na wniosek Kleona nader twarde podano warunki. Chcieli się i na takowe zgodzić posłowie Spartańscy, ale że mieli na widoku okupić sobie pokój kosztem sprzymierzeńcow swoich, nie chcieli o tém traktować publicznie na zgromadzeniu ludu, ale wyznaczenia osobnéj do tego kommissyi domagali się. Odrzucili Ateńczykowie wniosek taki, jako niezgodny z wyobrażeniami demokratycznego rządu, gdzie lud cały, a nie pewna liczba osób, stanowić publicznie powinien o warunkach pokoju lub wojny, i dla tego do pokoju nie przyszło.

Podobne stanowisko niewiary i zdrady interesu publicznego pokazywały się po innych miejscach Grecyi, gdziekolwiek stér i rządy znajdowały się w ręku arystokratycznego stronnictwa. W czasie wojny peloponezkiéj sprzy-

mierzone kraje Ateńczykom, jako to Beocya, Megara, Eubea, odpadały od Aten i wiązały się ze Spartą, zawsze przez tajemne intrygi i zmowy zamożnych rodzin, których sympatye dla Lacedemony z wyznawania tych samych zasad płynęły. Nie było innego środka dla Aten na utrzymanie w posłuszeństwie i wierności sprzymierzonych, jak zaprowadzenie rządów demokratycznych w tych krajach. Perikles, jakiekolwiek miasto zdobył, znosił tam rządy oligarchiczne, a obwoływał demokracyą. Ten sam system polityki powtórzył się za wojen rewolucyi francuzkiéj; gdzie zdobyte kraje zamieniano zaraz na rzeczpospolite na wzór francuzkiéj, ażeby przez podniesiony interes ludu, utrwalić przymierza i sympatye dla siebie. Tam i tu po ustąpieniu zwycięzkiego nieprzyjaciela, arystokracya całego swego wpływu użyła do przywrócenia dawnego porządku rzeczy, który rządy, swobody i bogactwa w jéj wyłączne ręce oddawał. Na wyspie Samos oligarchia strącona przez Periklesa, udała się po pomoc do satrapy perskiego w mieście Sardes, i za sprawą barbarzyńskiego wojska rozpędziła lud obradujący, obaliła demokratyczne rządy i przywróciła sobie dawną władzę. Byzancium poszło za przykładem Samijczyków i już persko-fenicka flota krążyła pomiędzy wyspami Grecyi, niosąc wszędzie pomoc przyzywającym ją oligarchom, i byłaby może wróciła wpływ Persom na sprawy Grecyi, gdyby ją nie były rozbiły okręty Ateńczyków pod dowództwem Periklesa.

Z tych wszystkich spraw i wypadków, które były głośne w Grecyi, jako skutki zabiegów arystokracyi, pragnącéj się koniecznie przy rządach utrzymać, musiało powstać oburzenie przeciw ich zasadom, i największe niechęci objawiły się w demokratycznych Atenach. Ztąd to Aristofanes, zacięty nieprzyjaciel i bicz na demagogów, jest oraz nieprzyjacielem arystokracyi. W komedyach Aristofanesa Nikias wódz Ateński, jest jéj personifikacyą i odsłania cały jéj ówczasowy charakter, który i w późniejszych rzeczachpospolitych w tych samych rysach się przebijał, ile razy arystokracyi chodziło o przywrócenie lub utrzymanie wy-

mykających jéj się z pod ręki swobód politycznych, nabytych przywilejami rodu i wpływem rozległych majątków, i ile razy występowali do walki z ludem, który doszedłszy do pełnoletności, zrzucał z siebie ich opiekę i ogarniał dla siebie władzę polityczną. Charakter ten skreśla Wendt w dobitnych wyrazach: *) „Nikiasza i jego stronnictwo znamionowały ciągłe i uporne obstawanie za prerogatywami stanu bez odwagi łożenia życia w ich obronie; — stanowcza i zawzięta nienawiść przeciw nowemu, obecnemu porządkowi rzeczy, bez energii i talentu przywrócenia starych lubych czasów do dawnych praw i znaczenia; — tajemne podkopywanie nowéj ustawy, ku czemu nie wahano się nawet knować między sobą sprzysiężenia i wchodzić w zdradzieckie związki z nieprzyjacielem ojczyzny; — bezwzględna i dumna pogarda ludu, obok obłudnych usiłowań zyskania jego przychylności, który przecież ani szacunku, ani wdzięczności, ani zaufania nie wzbudzał, albowiem lud poznał się, że w tych niby dobrodziejstwach, które mu z łaski możnych obywateli się dostawały, nie było szczerości ani dobréj woli, ale była chytrość i obawa jego przewagi, i dla tego nieufność nieufnością odpłacał.“

Oto pojęcia arystokracyi, demokracyi i demagogii, tak jak się już w starożytnéj Grecyi rozwinęły. Arystokracya była rzeczywiście panowaniem najlepszych, ale się wczas na uprzywilejowaną kastę wyrodziła, przenoszącą zawsze interes swój własny nad interes całości narodu, niechętna reformom i postępowi, który w godności każdego obywatela podnosi, a tém samém wyłączne dzierzenie swobód z jéj ręku wymyka. Demokracya najwyższą władzę oddaje ludowi, atoli nad lud stawia jeszcze prawo, przez lud przyjęte i uchwalone, znosi wpływ majątku i urodzenia, i znaczenie nadaje samym zasługom. Jedynym przywilejem jest być obywatelem i w całości obywatelstwa złożone ostateczne cele państwa, równy udział do wszystkich swobód

---

*) *Ein Beitrag zu der politischen Entwickelungsgeschichte Athens.* 1836.

społecznych i politycznych. Demokracya wyradza się w demagogią, gdy w miejsce prawa rządzi i stanowi samowola ludu, wpływem pierwszego lepszego przewodnika kierowana. Tamta podnosi i uzacnia niższe warstwy społeczeństwa przez to, że im daje udział w zawiadywaniu sprawami państwa, w których jednak zdolność i zasługa przewagę bierze, a prawa i władze są w poszanowaniu; ta zaś niwelizując zdolności i zasługi, jako wyższości społeczne, w zrównaniu obywateli abstrakcyjném doprowadza do upodlenia narodu i potakuje namiętnościom nieumiejętnéj massy.

Arystokracya tworzy się i kwitnie, gdy lud w niemowlęctwie opieki zdolniejszych potrzebuje. Lecz gdy wielkie wypadki historyczne udoletnią ludy, i ocuci się w nich godność osobista człowieka, arystokracya upaść musi; gdzie się zaś mimo téj konieczności upadku utrzymać usiłuje, jest szkodliwym narostem społeczeństwa. Demokracya tyle zawsze zajmuje pola, ile go ustąpić arystokracya zmuszona. Najwyższa godność narodowa jest na szczycie demokratycznych rządów, gdzie każdy obywatel będąc prawodawcą, umie oraz szanować prawo, gdzie wszystkie środki krajowe stoją każdemu obywatelowi otworem ku osiągnieniu takiego szczęścia i takiego stanowiska, do jakiego go stan kraju i własne jego zdolności upoważniają. Byt dobry, brak cnoty i męstwa, rozwiozłość obyczajów, zepsucie ludu moralne, oddają go w ręce pochlebców i samochwałów, którzy łatwo naród doprowadzić mogą do upadku, albo go oddadzą w ręce jedynowładzcy.

W ogóle zaś wszystkie te trzy wyobrażenia obracają się więcéj około formy rządu i około władzy, niżeli żeby miały socyalne położenie ludów na względzie. Wyrobiło się zaś przekonanie, że między témi formami rządu, demokratyczne ustawy są najdoskonalsze. Cała historya rzymska po wypędzeniu królów jest walką nieustającą wyrabiającéj się podobnéj opinii. Uważano, że jedynie w demokracyi są reprezentowane naturalne prawa obywatela: zupełnéj równości politycznéj i udziału do najwyższéj wła-

dzy, którą całość obywatelstwa sprawuje. Wszelako ani w Grecyi ani w Rzymie do bezwzględnéj demokracyi nie przyszło, to jest, do takiéj formy rządu, któraby na zupełnéj, bezwzględnéj równości obywateli polegała. Zasada tak fałszywa, przyjmująca tam formalnie równość, gdzie rzeczywiście z saméj natury ludzkiéj największa nierówność zdolności, usposobienia i ukształcenia panuje, musiałaby równie fałszywe i zgubne dla kraju sprowadzić następstwa. Stanowienie urzędników nie przez obiór, ale przez los, jest wprawdzie zasadą absolutnéj demokracyi. Podał ją już Solon, w ustawie prawodawstwa swego, aby senatorowie i sędziowie przez los byli obierani, ograniczył przecież tę ustawę w ten sposób: że tylko między zgłaszającymi się do pewnego urzędu losem wybory odbywać się miały; że losem wybrany winien się był poddać cenzurze pozostałych w urzędzie sędziów; że go każdy z ludu jako niegodnego lub niezdatnego mógł oskarzyć; że nareszcie po ukończoném urzędowaniu lud o sposobie w jaki urzędował, publicznie wyrokował.

W Periklesowych nawet czasach pewne wysokie urzędy, jako to wodza, podskarbiego, do których szczególnéj zdatności i zaufania potrzeba było, wyjęte były z pod losowania i obory odbywały się głosowaniem. Nigdy téż nie było przykładu, ani w Grecyi, gdy Aristides dla wszystkich Ateńczyków prawo ubiegania się o najwyższe nawet dostojeństwa wyjednał, ani w Rzymie, gdy plebejuszowie prawo do wszystkich już urzędów posiedli, aby takich wybierano urzędników, którzyby przez zupełną nieumiejętność lub niezdolność swoję, całość albo sławę kraju na szwank narazili.

Natomiast demokracya powołując wszystkich obywateli do sprawowania najwyższéj władzy i do prawa tak obioru, jak obieralności, musiała poruszyć wszystkie siły i zdolności narodowe i wyprowadzić na scenę ów nieprzeliczony szereg najznakomitszych prawodawców, wodzów, polityków i mówców, którymi się starożytne rzeczpospolite przed nowszemi narodami poszczycają.

Lecz jest inna niedogodność demokratycznego rządu, gdzie tę władzę najwyższą każdy obywatel osobiście wywiera i sprawuje. W takim przypadku oddany sprawom publicznym, nie ma czasu zaradzać własnym familijnym i domowym potrzebom. Obywatel powinien tu być wolny, w całém słowa tego znaczeniu, i nie być krępowanym żadnémi stosunkami zawisłości, czyli to przyjętémi dobrowolnie obowiązkami służby, czyli téż ciągłej i nieustającéj pracy, którąby na utrzymanie swoje zarabiać musiał. I oto konieczność niewolników w starożytnym świecie, ludzi rzeczowych, wskazanych jedynie na pracę i usługi wolnych obywateli, aby ci mieli czas i porę chodzić i radzić na zgromadzeniach ludu. Uprawę roli, rzemiosła, posługi wszelakie odbywali niewolnicy. Tysiące więc niewolnych ludzi pracowało jako machiny na mniejszą daleko liczbę wolnych. A że bez téj niewoli nie ma podobieństwa, aby się w starożytności były ostały demokratyczne rzeczpospolite, ztąd nikomu nawet z mędrców na myśl nie przyszło, aby mogło być inaczéj. Niewolnicy byli tak koniecznym środkiem towarzystwa, jak nim jest bydło do pracy i wyżywienia człowieka potrzebne; a że w nich jednak widzieli ludzi, ztąd u starożytnych nic nie znaczyło być człowiekiem, a wszystko znaczyło być obywatelem.

To była ujemna strona demokracyi starożytnéj, że się nie wzniosła do godności człowieka, ale tylko do godności obywatela. Demokracya chrześciańskich czasów musiała zatém znieść niewolę, jako podstawę swoją z pogańskich wieków, i z nową zasadą nowe rozwinąć pojęcia, tak pod społecznym jak pod politycznym względem.

Druga niedogodność demokracyi starożytnéj leżała w praktycznéj trudności stanowienia o wszystkiém przez wszystkich. Wynika ztąd bezpośrednio, że ilość obradujących i uchwalających musi mieć swoje granice, i że tylko do pewnéj rozciągłości kraju i do pewnéj liczby obywateli da się praktyka demokratycznego obradowania zastosować. Ztąd to ci wszyscy, co tylko demokracye starożytne mieli na widoku i nie pojmowali postępu demokratycznego przez

zamianę osobistéj demokracyi na reprezentacyjną demokracyą, twierdzili, iż taka forma rządu tylko w małych obrębach kraju da się zaprowadzić, i że dziś całkiém już jest nieprzydatna, gdzie narody w potężne państwa się rozrosły. — Wszelako tu praktyka praktykę znosiła. Bo choć każdy miał prawo przychodzić na obrady ludu, nie każdy to prawo wykonywał. Wolał się przechodzić po rynku, gawędzić i rozprawiać między kilkoma, niżeli występować publicznie na zgromadzeniu, albo niewystępując stać nieczynnie całémi godzinami. W Atenach było 20,000 obywateli, a jako najliczniejsze zgromadzenia podają 8000.*) Starano się ich to zachęcać, to napędzać do obrad. Jak późniéj za rewolucyi francuzkiéj, tak już i wtenczas płacono każdemu ze skarbu publicznego żołd, kto przybywał na zgromadzenie. I znowu był zwyczaj, biorący w karę tych, co bawili na rynku, a na zgromadzenie (pnyx) nie przychodzili. Miejsce obrad, jak się rzekło, było górą, a spodem rozciągał się rynek, gdzie przekupnie różne rzeczy ku posiłkowi przechadzających przedawali. Tu więc najmiléj było Ateńczykom zabawiać się i posilać razem umysł i ciało. Aby ich więc ztamtąd wydostać, wypędzano przekupniów, zamykano wnijścia do rynku, z wyjątkiem bramy prowadzącéj do miejsca obrad, a policya rozciągniętym i czerwono nafarbowanym sznurkiem naganiała obywateli ku bramie. Każdy przed sznurkiem uciekał, bo na czyich sukniach sznurek znak czerwony zostawił, ten płacił karę.

Niedostateczność wszakże takich uchwał przez mniejszość jest widoczna, bo nietylko, że nie daje rękojmi, iż to, co się stanowi, jest wolą narodu, ale naraża nadto kraj na wstrząśnienia polityczne, gdyby większości się podobało obalić to, co mniejszość ustanowiła. Rzecz godna uwagi, że ani w Atenach, ani w Rzymie nie zastrzeżono prawami, jaka liczba obywateli przytomną być powinna przy obradach, aby uchwały były prawomocne. Nie można utrzymywać, aby obradująca część obywateli była w myśl staro-

---

*) *Boeckh Staatshaushaltung der Athener.* I. 249.

żytnych reprezentantem całości, jakby milczeniem nieprzytomnych do stanowienia praw i uchwał umocowana, bo przelanie praw politycznych na drugą osobę, już dla tego nie było podobne w pojęciu Greków, że tam nie człowiek, ale obywatel te prawa posiadał, czyli innemi słowy, że prawa polityczne a obywatelstwo było jedno i to samo, a zatém tylko w osobistém ich wykonywaniu prawa te urzeczywiszczały się. Ztądto wyobrażenie reprezentacyi nie mogło się urodzić w starożytnym świecie.

Jeżeli jednak prawa stanowione taką małą mniejszością jak np. ośmiu tysięcy z dwudziestu tysięcy obywateli, obowiązywały wszystkich, było to snać samo pojęcie prawa, które wywierało taką siłę obowięzującą. Było bowiem ugruntowane powszechne przekonanie, że bez praw ostać się państwo nie może, że zatém należy być posłusznym prawu, bez względu kto i wielu je stanowi. Demaratus król Lacedemony, przed bitwą pod Termopylami w te słowa odzywa się do Xerxesa (Herodot VII. 104.): „Chociaż Lacedemończykowie są wolni, nie są jednak wolni zupełnie, bo uznają nad sobą prawo jako pana, a tego bardziéj się boją, niżeli ciebie boją się twoi.“ Plato zaś powiada, że w owych czasach „słynniéj było pięknie ulegać prawu, niżeli pięknie rządzić.“

To korne uszanowanie przed prawem nadawało moc i siłę rządowi demokratycznemu i chroniło go od wstrząśnień politycznych, które duch stronnictwa niekiedy wywoływał. W każdym rządzie oppozycya jest konieczna, tą walką on ożywia się, krzepi i oczyszcza z błędów. Nie inaczéj téż uważać należy stronnictwa w demokracyach, nie raz do zaciętéj walki zdań ze sobą występujące. Są to wiatry poruszające bałwany wód stojących, ażeby w ostoi swojéj się nie psuły; są to nawałnice grzmotne i ulewne, które przeczyszczają atmosferę polityczną. Walka partyi, dopiero wtenczas staje się szkodliwą i zgubną, gdy się na rodzinne i osobiste wyradza stronnictwa, nie interes kraju ale swój własny mające na celu i wojujące przeciw sobie zemstą, nienawiścią, podstępem i zdradą. Walka oppozy-

cyi przeniesiona, wedle naszych wyobrażeń, ze sali nielicznych sejmujących na obszerne pole obrad zgromadzonego kilkotysiącznego ludu, ma dla nas coś zastraszającego, czego u starożytnych nie było. A że u nich religia ściśle była połączona z polityką, mieli oraz kapłani liczne środki zagrodzenia złemu, gdyby takowe rzeczywiście z rozburzonych namiętności ludu zagrażało. W takim przypadku wszedł w Rzymie Augur na mównicę, i rzekł: Kwiryci! rozejdźcie się, albowiem dziś Bogi nam nie sprzyjają! — a natychmiast na ten głos uciszyły się fale ludu i każdy rozchodził się do domu.

Demokracya Ateńska niczego się nie obawiała od ludu, ale wszystkiego lękała się od pojedyńczych osób, wpływ na lud wywierających, i na ten cel zaprowadziła u siebie ostracyzm czyli sąd skorupkowy. Pisano na skorupkach imie tego obywatela, który znaczeniem swojém stał się niebezpiecznym równości obywatelskiéj, i którego dla tego na pewną ilość lat wydalono z kraju. Wiele pisano o ostracyzmie, i po większéj części potępiano taki rząd i taką instytucyę, która naród pozbawia ludzi znamienitych i zasłużonych, dla tego tylko, że są znamienici i zasłużeni. Trudno nie przyznać paradoxu w téj ustawie i łatwości, z jaką zasłużony obywatel przez samą intrygę nieprzyjaznych sobie paśdź mógł ofiarą. Wszelako, kto pilnie rozbierze pojedyńcze przypadki ostracyzmu, przekona się, że nie dla cnót i zasług wypędzano obywatela, ale dla rozległych majątków, wielkiéj sławy i potężnego znaczenia, które temi zasługami nabył, bo lękano go się, a nawet często miano w słuszném podejrzeniu, aby tego stanowiska swego na zatracenie wolności i równości obywatelskiéj nie użył. Ostracyzm osłaniał Ateny, że długo w nich nie powstali mężowie tacy, jako Maryusz, Sulla, Cezar w Rzymie, albo jak Bonaparte za rewolucyi francuzkiéj.

Ostracyzm było to owo rzymskie *salus reipublicae ultima lex esto.* Jeżeli zaś rzeczywiście krzywda się stała mężowi przez sąd skorupkowy osądzonemu, jak np. Aristidesowi, Cymonowi, toć nie hańbiło to żadnego z nich,

że wpływ przez zasługi nabyty taką ich olśnił wielkością, iż téj promienności obywatele w cieniu równości swojéj znieść nie mogli.

Absolutnéj równości obywateli nigdzie nie było w starożytności, bo już dla tego samego, że ciężary podatku nierówno były między nich rozłożone, wypada wniosek, że i posiadłości i majątki ich musiały być różne. Wszelako starano się, aby nierówność ta była jak najmniejsza, aby nie było tak uderzającego przedziału między ogromnémi majątkami a zupełną nędzą i niedostatkiem pojedyńczych osób. Jak więc z jednéj strony unikano zwiększania majątków, które prowadzą do marnotrawstwa, chciwości i zbytku, i najwięcéj kaleczą równość obywatelską, tak z drugiéj strony nie pozwalano rozdrabniać majątków, aby obywateli na ubóstwo nie narażać. Ztąd to owo prawo Solona, że majątek spadkodawcy w familii jego zostać powinien; — owo prawo u Koryntyan, aby nikt dwóch sukcessyi nie nabywał — owa ustawa w rzeczypospolitéj Platona, aby z sukcessórką majątku najbliższy krewny się żenił, tudzież aby ojcowie mający kilkoro synów, jednego tylko za swego sukcessora obierali, a innych synów swoich pozwolili adoptować małżonkom bezdzietnym. *Lex agraria* rzymska i *Kleruchie* w Atenach, miały także tylko na celu zrównanie majątków obywatelskich.

Obok równości majątkowéj, która z natury rzeczy nigdy się w zupełności przeprowadzić nie dała, miały zasady demokratyczne u starożytnych to szczególniéj na względzie, aby w obywatelach utrzymać jędrność i krzepkość ducha, pochopną do spraw publicznych w wojnie i pokoju. Wyganiano zatém z kraju i ostro karano zbytkowe i rozwiozłe życie, nieuszanowanie władz lub religii, zaniedbanie powinności względem dzieci i rodziny. Mierność majątkowa była charakterem demokraty. Niechby kraj był bogaty, ze skarbu publicznego niechby wznosiły się pyszne gmachy i instytuta publiczne, niechby mu nawet wolno było marnotrawić i zbytkować, jak za Periklesa rządów, ale prywatny obywatel żyć był powinien miernie i skromnie.

Wiadomo, ile w téj mierze przepisywały prawa Likurga w Lacedemonie. W Atenach najwyższą władzę i nadzor nad sposobem życia obywateli wykonywał Areopag, złożony z członków na dożywocie obieranych, a prócz tego ustanowieni byli stróżowie praw i obyczajów, pociągający każdego do odpowiedzialności za postępki jego. W Rzymie mianowani byli na ten sam cel cenzorowie, których władza była ogromna i wysoko poważana. Opowiadają, że Areopag wskazał raz jednego z członków swoich na śmierć za to, że zabił ptaszę, które ze strachu przed krogulcem stuliło się do niego. Wypadek taki nie należy przypisywać surowości prawa, któréj w Atenach nie było, ale uważać jako hołd i ofiarę, złożoną na ołtarzu publicznéj moralności ludu. — Prawdzi się więc, co późniéj Montesquieu w dziele swojém O duchu praw wyrzekł, iż zasadą demokracyi jest cnota. Czuli to już starożytni, że gdzie idzie o podniesienie godności człowieka aż do tego stopnia, iż on sam sprawuje najwyższą władzę nad sobą i nad innymi, tam ta godność tylko cnotą się nabyć i cnotą utrzymać potrafi. Bez téj godności i cnoty demokracya, jako najwyższe szczęście socyalne i polityczne narodów, jest złudzeniem i obłudą tylko, i mogłaby się stać rządem wielogłowego tyrana, niebezpieczniejszym nad wszystkie inne rządy.

Libelt.

POŁOŻENIE SZWAJCARYI
od
zwycięstwa Lucernskiego i spory religijne w Europie.

O wyprawie ochotników Szwajcarskich na Lucern posiadamy teraz dokładniejsze wiadomości, aniżeli w przeszłym poszycie Roku 1845. podać byliśmy w stanie. Urzędowe z obu stron raporta i podania naocznych świadków, stawiają nam dość wierny obraz owego najważniejszego w obecnych chwilach zdarzenia. Mając jednak na uwadze tylko życie polityczne ludów, bardziéj nas obchodzić muszą skutki i następstwa wypadków, aniżeli wojskowe poruszenia, które za rzecz całkiem podrzędną uważać należy. Dla tego też dość będzie powiedzieć, iż zwycięstwo starych kantonów pod bramami Lucernu było najzupełniejsze. Ale samo to zwycięstwo poucza nas o duchu, który wypadki Szwajcarskie przybrały. Odgłos skutku téj bitwy rozbiegł się błyskawicą na wszystkie strony i spowodował najrozliczniejsze wrażenia. Pisma katolickie Szwajcaryi, Francyi, Belgii i państw Włoskich zawrzały tryumfem radości; po kościołach Francyi dały się słyszeć dziękczynne modły; z drugiéj zaś strony organy liberalne pieśń smutku zanuciły. Jeżeli zaś takie spółczucie odzywało się za granicami, tém większe jeszcze pojawiać się musiało wewnątrz granic Szwajcaryi, gdzie interes każdego mieszkańca bliżéj zespolony był z témi wypadkami. Skutki przegranéj bitwy przygniotły smutkiem zwyciężone kantony, gdyż obok straconéj nadziei politycznych widoków, w liczbie 1836 niewolników, każda

niemal rodzina liczyła swego członka: samego kantonu Aargau 758 mieszkańców dostało się do niewoli, a obchodzenie się Lucernu z niewolnikami z dnia 8. Grudnia niewróżało dla teraźniejszych przychylnego losu. Dla tego zwołany Sejm nadzwyczajny do Zürich na dzień 5go Kwietnia r. b. obok ogólnego uspokojenia Szwajcaryi, zajął się przedewszystkiém sprawą tychże niewolników. Tym zaś łatwiéj zdawało się, iż cel może być osiągnięty, ze Lucern uznał zasadę: iż zemsta nie jest godną zwycięzcy i chrześcianina, a nawet oficerowie niektórych zwycięzkich kantonów za niewolnikami się oświadczali. Przed zebraniem Sejmu uchwaliła wielka Rada kantonu Lucern, aby wszystkich niewolników, nie mających jeszcze lat dwudziestu na wolność puszczano; tegoż samego ułaskawienia doznać mieli cudzoziemcy, z tym jednak warunkiem, aby im powrót do krajów związku Szwajcarskiego na zawsze wzbroniony został. Od Sejmu zaś dopominał się Lucern, aby pułki ochotników, gdziekolwiek znajdować się mogą, rozwiązane były i aby kanton Aargau i inne, które w napadzie na Lucern udział miały osobliwie zaś kanton Basel, do ponoszenia kosztów, na które Lucern był wystawiony, obowiązane zostały. Z przeciwnéj zaś strony wnoszono, iż gdy Jezuici przez Lucern powołani, stali się powodem wszystkich tych zaburzeń, aby więc kanton ten, przez ogólne ułaskawienie umysły uspokoił; sprawie całéj położył koniec. Niechciał się Lucern do tego skłonić, i owszem na posiedzeniu wielkiéj Rady w dniu 12. Kwietnia r. b. postanowił, aby prócz powyższego uwolnienia cudzoziemców i małoletnich, którzy jednak za żywność swą i utrzymywanie zapłacić musieli, aby w sprawie niewolników obcych kantonów, z wyłączeniem naczelników i dowódzców oddziałowych z ich urzędami kantonalnémi zawiązano układy, celem ich wykupu. Mieszkańce zaś Lucernu, którzy w ostatniéj wyprawie udział mieli, mają być w sądach kryminalnych i wojennych przez właściwych sędziów osądzeni. Jednakże wielka Rada poprzednio oświadczyła, iż jest gotową z téj liczby większą część ułaskawić. Sami tylko naczelnicy i dowódzcy oddziałów, mają ulegać

ustawom przeciw wolnym pułkom przepisanym. W myśl więc téj uchwały, stanęła z Lucernem ugoda, iż za wypłatą summy 350,000 franków przez kantony Bern, Solothurn, Basel, Aargau i kilka innych, wszyscy niewolnicy tych kantonów bez wyjątku, wypuszczeni będą. Summa ta rozłożoną została na pojedyńcze kantony w miarę liczby niewolników, tak, iż na Aargau za 758 głów przypadło 200,000 franków, gdy na Solothurn za 98 niewolników, 20,000 fr. Prócz tego umówiono się, aby z kassy wojennéj Sejmu związkowego, Lucernowi wypłacono 130 do 150,000 fr. za koszta wojenne. Gdyby zaś sejm summy téj zapłacić niechciał, w tym razie na pojedyńcze kantony ma być rozłożona. Do powyższych sum doliczywszy około 100,000 fr., które w zdobyczy Lucernowi się dostały, przypuścić można, iż kanton ten sowicie za ponoszone koszta i straty wynagrodzony został. Średniowieczne obyczaje wskrzeszone zostały, bo już dawno o wykupie jeńców w całéj Europie zapomniano. Szkaradną atoli jest rzeczą, iż gdy wolność i życie jednych niewolników pieniędzmi ocalono, drudzy, a mianowicie w kantonie Lucern urodzeni w liczbie 544, pozostawieni swemu losowi, zapełniają lochy i więzienia.

Sejm nadzwyczajny nie zajął się przyszłością tych nieszczęśliwych, i rozszedł się, nic prawie nie sprawiwszy. Pojedyńcze kantony z własnego uczucia i popędu rzucając Lucernowi pieniądz okupu, otworzyły bramy więzienia i niewolników na łono ich rodzin odprowadziły, gdzie ich prócz tego jeszcze czekała amnestya; w Lucernie zaś Dr. Steiger, mąż powszechnie kochany, który był wzorem cnoty i poświęcenia dla bliźnich, przez sąd wojenny na śmierć skazany, u krawędzi grobu żebrze ułaskawienia. I w tém tylko pokładać może swoją nadzieję, iż przy zwykłych wyborach na członków wielkiéj Rady w dniu 1. Maja, stronnictwo postępowe i liberalne zwycięstwo w Lucernie odniosło.

Niewidać już oddziałów ochotniczych ani wojska kantonów: rozchodzą się do swych domów, sprawa Szwajcarska podobno zakończona, pokój niby przywrócony. Mówimy, podobno, niby, bo któż wie, co nam jutro powiedzieć wy-

padnie. Sprawa radykalna uległa pod murami Lucernu, ale pozostała zawsze jeszcze niezliczona ilość głęboko zakorzenionych niedogodności, które przez Lucernską klęskę bardziéj jeszcze się pomięszały. Sprawa Jezuitów w niczém załatwioną nie została i owszem jeżeli Lucern, korzystając ze swego zwycięstwa, będzie chciał wprowadzić do swego miasta to zgromadzenie, wywoła na nowo walkę, która może groźniejszą będzie od teraźniejszéj. Już zaraz po odniesioném zwycięstwie kantonu, Lucern i inne z nim sprzyjaźnione polegając na swéj kantonowéj niepodległości, a ośmielone wzięciem góry w boju, zaniosły protestacyą przeciw zniesieniu klasztorów w kantonie Aargau i żądają, aby te klasztory do praw dawnych przywrócone zostały. W Sitten w kantonie Wallis, ledwie się o klęsce ochotników dowiedziano, natychmiast uchwalono oddać Maryanitom ster elementarnego wychowania. Wreszcie liczba wychodzców Lucernskich większą jest jak dawniéj, a litość i spółczucie dla więźniów Lucernskich rośnie z dniem każdym. Niektóre Szwajcarskie pisma wyjawiają obawę, iż gdyby wyrok na Dr. Steiger niemiał być złagodzony, jużby to był dostateczny powód do nowych zaburzeń. Jakkolwiek po uczynionych wyborach wielkiéj Rady w kantonie Lucern, i po spokojném braniu się kantonu Aargau, pomyślną dla spokojności Szwajcaryi rokują przyszłość, jednakże aż nadto wiele jest żywiołów, które przy najmniejszéj sposobności spokojność zaburzyć mogą. Usilne są wprawdzie zabiegi Austryi i Francyi, aby wszelkie niesnaski i ruchy stłumić, bo te dwa mocarstwa, jako Szwajcaryi sąsiednie, najwięcéj mają powodów, aby rewolucya i radykalizm góry niebrały, a pod względem militarnym neutralna Szwajcarya, przez znaczną przestrzeń ziemi stanowi zasłonę dla ich krajów. Ale, żeby zabiegi tych dwóch mocarstw wydały jakiekolwiek skutki, wątpić bardzo należy, gdyż widzieliśmy, iż wszystkie noty zagranicznych dworów, nie zdołały w Szwajcaryi wstrzymać ani jednego wypadku. Zdaje się także, iż Rzym chce być głuchym na wszelkie wnioski tych dworów, aby Jezuici sami dobrowolnie zrzekli się wstępu do Lucernu.

W ogólności sprawa Jezuitów w Szwajcaryi i Francyi obok poruszenia kościelnego w Irlandyi i Niemczech jest szczególniejszym pojawem w naszych czasach. Jakiekolwiek zaś są o tym przedmiocie zdania, my na to nigdy się nie zgodzimy, aby walka religijna miała być wypływem ducha i dążeniem naszego wieku, aby z niéj miała wyrodzić się siła moralna. Cechą naszego wieku jest miłość i emancypacya, a dążeniem zbratanie ludów i ludzi: spory zaś religijne sieją największe rozdwojenie, i ztąd każdy takowy spór jako pleśń ze średnich wieków uważać musimy. Ludzie czują potrzebę umysłowego życia i politycznego ruchu, skoro więc niemają takiego zajęcia, błąkają się na wszelkie strony, aby zaczerpnąć pierwiastku zywotniego i wypełnić próżnią swéj myśli. Dla tego téż, gdy dzisiaj wrą całe Niemcy zasadami Rongiego i Czerskiego, najmniejszego nieczyni to wrażenia na Polaka, bo jego myśl i serce przepełnione są religią miłości i poświęcenia się dla ojczyzny i świętą wiarę w jéj odrodzenie. W prowincyach pruskich nowe wyznanie walczyć musi z inną ważniejszą myślą o konstytucyi i wolności druku, i tam dopiero nowe religijne wyznanie się zasiedla, gdzie te polityczno-postępowe dążenia, albo nigdy nie były pielęgnowane, albo téż upadły po bezskuteczném oczekiwaniu. I Francuzi zapomną o sporze z uniwersytetem i o Jezuitach, gdy im powiedzą, że Ren jest przyrodzoną granicą Francyi, gdy im zanucą dawną pieśń zwycięstw. Religia od dawna przelała się całkiem w potęgę duchową, ale upadła pod względem politycznym. Już za reformacyi gdzie tylko do polityki wpływała, odgrywała podrzędną rolę i służyła raczéj za pozór do osiągnienia cudzych celów aniżeli swych własnych. Franciszek I. wytępiał we Francyi Hugonotów, a potajemnie wspomagał niemieckich książąt, którzy reformacyą byli przyjęli, aby tylko zatrudnić cesarza Karóla V. W Anglii za Sztuartów, religia przyzwana była w pomoc do osiągnienia zmiany panującego i całéj dynastyi; wreszcie i pokój westfalski więcéj się trudni polityczném urządzeniem i rozgraniczeniem krajów, aniżeli wyznaniem wiary mieszkańców, chociaż Gustaw Adolf w celu religijnym rozpoczął trzydzie-

stoletnią walkę. Taki sam obraz mamy dzisiaj w Irlandyi i Szwajcaryi. O'Connel w katolicyzmie szukał podpory dla repealu, a rząd królowéj Wiktoryi szukał znów drogi pojednania się z Rzymem, dla tego tylko, aby papież Irlandzkim katolikom nakazał spokojność i posłuszeństwo dla rządu. Do czego sprawa Jezuitów w Szwajcaryi posłużyła, jużeśmy poprzednio powiedzieli. Z tego wszystkiego najdobitniéj się pokazuje, jak niewłaściwémi i nawet niekorzystnémi dla religii są wszelkie dążenia, aby wpływać na życie polityczne narodów, co jednakowoż Jezuitów wyłącznym prawie jest celem. Ztąd téż niechęć, którą to zgromadzenie wszędzie obudza, przynosi nawet uszczerbek religii katolickiéj, do któréj oni należą.

We Francyi spór z duchowieństwem nie zajął aż dotąd żadnego politycznego stanowiska. Myśl zcentralizowania, oświecenia narodowego pod wpływem uniwersytetów, powzięta jeszcze przez Napoleona, dała powód w roku zeszłym do oporu, gdyż duchowieństwo niechciało wypuścić z rąk swoich pierwiastkowego wychowania młodzieży, a biskupi niechcieli dozwalać, aby na uniwersytetach w ich dyecezyach położonych, wykładano nauki niezgodne z zasadami katolicyzmu. Spór rozstrzygnęły Izby na korzyść uniwersytetu, a w poprzednich debatach najznakomitsi mówcy Francyi wzięli udział, bo jak z jednéj strony opierano się na zasadzie, iż w kraju, w którym wolność sumienia jest zapewniona, każdemu ojcu familii służy prawo zawiadywania wychowaniem swych dzieci, tak z drugiéj strony dowodzono, iż wychowanie staje się zgubném, skoro oddane jest przypadkowi. Prawo kierowania pierwiastkowego słabym dziecinnym umysłem jest rzeczą najświętszą na ziemi: takowéj więc władzy niemożna powierzyć pierwszemu lepszemu. Władza ojcowska nawet w obrębach domu familijnego ma swoje granice, gdyż prawo równie nad dzieckiem jak i nad ojcem czuwa. Zresztą dowodzono, iż w jednym kraju różne są religie, a jedne tylko wszystkich są obowiązki ku narodowi: kto więc chce być synem ojczyzny, musi odpowiednie ku temu celowi odebrać wychowanie. „Posełając dzieci do księży katolickich,

mówił Thiers, nie będziecie przecie żądali, aby i protestanci i żydzi toż samo czynili? — A więc każda religia osobnéj potrzebować będzie szkoły. Wtedy mielibyśmy znów społeczeństwo z roku 1789., w którém niebyło Francuzów, byli tylko Burgundczykowie, Provensale, Bretańczycy, Flamandczycy, szlachta, mieszczanie, żydzi, protestanci i katolicy. Z rewolucyą francuzką runęło to wszystko, a powstał jeden naród z równym duchem, z równémi prawami i powinnościami.“........

„Czyliż mniemacie, mówił daléj tenże mówca, że w młodzież wpoicie wiarę, oddając ją w ręce duchowieństwa? Bynajmniéj i dowód na to przytoczę. Wiek ośmnasty, tak osławiony ze swego niedowiarstwa z czyichże rąk wyszedł? oto z rąk duchowieństwa, a wiek teraźniejszy daleko przychylniejszy ideom religijnym, aniżeli przeszły, jeżeli nie jest prawowiernym, to przynajmniéj pełen poszanowania i czci względem religij; wiek zaś ten wyszedł ze szkoły uniwersytetu. Skądże to pochodzi, że uniwersytet religijniejszych wydaje ludzi, aniżeli Ojcowie Jezuici? Oto stąd jedynie, że młodzieży wiary nie narzuca. Uniwersytet podając naukę religii, szanował jéj wolność, a umysły młodzieńcze, same sobie oddane, nie zwróciły się do bezbożności, bo serce ludzkie, nie naglone do pewnych zasad, bardziéj daleko skłania się do uczuć religijnych. Dajcie mi dla całéj Francyi nauczycieli z Fryburga, a pewno we Francyi nowy powstanie Wolter.“ Ten był początek i podstawa duchownéj walki, która już rok drugi zatrudnia Izby i naród francuzki, a o któréj w przyszłym poszycie Roku obszerniéj powiemy.

E. K.

KRONIKA BIBLIOGRAFICZNA.

ROK 1844.

Dzieła wyszłe w Warszawie są:

Snopek nadwiślański, z płodów piśmiennictwa krajowego zebrali Marcin Ossorya i Karol B. z Jarosławia. Nakład wydawców, druk Strąbskiego. 8ka, str. 369.

Przewodnik dla maszynistów kierujących parowozami, Karola Buton Gregory, z angielskiego przez A. Łapińskiego. Druk Nowakowskiego. 16ka, str. 68 i tabela.

Bajki, powieści i poezye ulotne Hieronima Kalińskiego, własne i z obcych tłumaczone języków. Druk Strąbskiego, 12ka, str. 409.

Dusza kobiety. Druk Ungra, 16ka, str. 42.

Próby literackie Ludwika Rocha Jomiołkowskiego. Dwa tomiki. Nakład autora, druk Dietrichowéj. 12ka, tom I. str. 153, tom II. str. 205.

Podarunek wielkanocny dla dzieci, przez Schmidta, autora „Małego Henrysia.“ Nakład Breslauera, druk Jaworskiego. 12ka, cena złp. 2.

Pojedynek bez świadków, przez Bibliofila Jacob, przekład Wandy Maleckiéj. Dwa tomiki. Druk Kaczanowskiego, 16ka. Tom I. str. 171, tom II. str. 160.

Choroba skrofuliczna, jéj przyczyny, sposoby uniknienia, oraz środki leczenia, przez Juliana Weinberg. Nakład autora, druk Orgielbranda. 8ka, str. 228.

Jadźwingowie, powieść historyczna, napisał J. A. Magniszewski.

Sędziwoj, przez J. B. Dziekońskiego. Trzy tomiki. Druk Jaworskiego. 8ka, tom I. str. 139, tom II. str. 122, tom III. str. 125.

Wybor pism moralnych Benjamina Franklina (z angielskiego). Druk Ungra, 12ka, str. 161.

Ulżenia kłopotu młodym gospodyniom w dysponowaniu obiadów. Druk Kaczanowskiego, 12ka, str. 33.

Mustasz, romans obyczajowy K. P. de Kock. Cztery tomiki. Nakład Rosenthala, druk Dietrichowéj, 12ka. Tom I. str. 241, tom II. str. 255, tom III. str. 201, tom IV. str. 191.

We Lwowie:

Kazania na niektóre święta i z innych okoliczności miane przez JX. Franc. Xaw. Zachariasiewicza. Nakładem J. Milikowskiego, drukiem J. P. Sollingera w Wiedniu. 8ka, str. 328, cena 1 tal. 20 sgr.

Obrazy przez W. Pola. Nakładem J. Milikowskiego, drukiem J. P. Sollingera w Wiedniu. 8ka, str. 238.

W Krakowie:

Kilka słów Hilarego Mecieszewskiego do redaktora Gazety poznańskiéj. Nakładem autora, drukiem St. Gieszkowskiego. 8ka, str. 118., cena 15 sgr.

W Wilnie.

Stary mąż, komedya w 4ech aktach przez Józefa Korzeniowskiego. Wydanie Adama Zawadzkiego. 12ka (1844. r.), str. 138, cena 1 tal.

Wielki Tydzień dla duchownego pożytku chrześcian wszelkiego stanu ułożony przez ś. p. X. Jakóba Falkowskiego. Wydanie nowe pomnożone modlitwami na wielki tydzień i na wielkanoc. Nakład i druk Józefa Zawadzkiego. 8ka, str. 338, cena 1 tal. 10 sgr.

Północna godzina (Szekspira), przekład Johna of Dycalp. Nakład i druk Józefa Zawadzkiego. 12ka., str. 193,

Pamiątki starego Szlachcica Litewskiego T. II. Nakład i druk T. Glücksberga. 8ka, str. 231.

Wspomnienia Odessy Jedysanu i Budżaku J. I. Kraszewskiego. Nakład i druk T. Glücksberga. 8ka, T. I. str. 296, T. II. str. 313.

Idea Systematu Hegla przez A. Ott, Tłumaczenie J. I. Kraszewskiego. Nakład i druk T. Glücksberga. 8ka str. 100.

Obraz Cebesa i Doręcznik Epikteta z greckiego przełożył i uwagami objaśnił X. Hołowiński. Nakład i druk T. Glüksberga str. 160, cena 1 tal. 10 sgr.

We Wrocławiu:

Rękopism historyczny polski dworzanina i wychowańca Zygm. Augusta, wydany przez Andrzeja Ed. Koźmiana z dodatkowem opowiadaniem, i uwagami wydawcy i z przyłączeniem testamentu Marka Matczyńskiego, wojewody ruskiego z r. 1695. — tudzież satyry politycznéj wierszem polskim roku 1703. napisanéj. Nakład Zygmunta Schlettera, druk Leopolda Freunda w Wrocławiu. 8ka str. 176, cena 1. tal. 10 sgr.

Kodex dyplomatyczny Litwy, z rękopismów w archiwum tajném w Królewcu zachowanych, wydany przez Edwarda Raczyńskiego. Nakład Schlettera, druk i papier Henryka Richtera w Wrocławiu. 4ka, str. 391.

W Lipsku:

Joryka podróż uczuciowa przez Francyą i Włochy, z angielskiego przełożył B. W. Nakład i druk Breitkopfa i Haertla. 8ka str. 136, cena 1 tal. 8 sgr.

Doktor Panteusz w przemianach — spisał John of Dycalp. Nakład kięgarni zagranicznéj, druk F. A. Brockhausa. 12ka str. 220, cena 1 tal.

W Częstochowie:

Historya zjawienia cudownego obrazu Najświęwiętszéj Maryi Panny na kamieniu wyrytego, znalezionego przez pasterzów r. 1683. na drzewie gruszkowém w Leśny i t. d. (r. 1844.). 12ka str. 98.

Dziennik albo krótki sposób nabożeństwa codziennego (r. 1844.). 16ka str. 412.

Kancyonał Pieśni nabożnych, według obrządku kościoła katolickiego na uroczystości całego roku z przydatkiem nowych pieśni osobliwie o Bożém Narodzeniu (r. 1844.). 18ka str. 388.

Ucieczka grzeszników, albo gorące nabożeństwo do Najświętszéj Maryi Panny na Jasnéj Górze na piąte sto lat osobliwszemi cudami wsławionéj, z łacińskiego (roku 1844.). 12ka str. 95.

W Radomiu:

Głoskownia czyli grammatyka polska co do składni szyku, zgody i rządu, o zdaniach, przecinkowaniu i przenośniach przez Konstantego Leona Rewolińskiego, magistra praw obojga, nauczyciela literatury i języka polskiego przy gimnazyum gubernialnym w Radomiu. 8ka str. 129.

W Poznaniu:

Wspomnienia Włoch i Szwajcaryi przez Orańskiego. Dwa tomy, Druk J. Łukaszewicza. 8ka Tom I. str. 162, tom II. str. 168, cena 2 tal.

Dzieła historyczne księdza Kitowicza, Tom IVty. Nakład i druk Łakaszewicza. 12ka str. 260, cena 15 sgr.

Tablice Synchronistyczne, do historyi Polski ułożone przez S. Wydanie drugie. Nakład J. K. Żupańskiego, druk Deckera i Spółki. 4ka str. 55.

Podania i Legendy Polskie, Ruskie, Litewskie zebrał Lucian Siemieński. Nakład J. K. Żupańskiego, druk N. Kamieńskiego i Spółki. 8ka str. 163. cena 1. tal.

O Literaturze polskiéj w wieku dzwiętnastym przez Mochnackiego T. I.. Wydanie drugie dopełnione. Nakład i druk W. Stefańskiego. 8ka str. 220, cena 1 tal.

Obrona Prawdy, pismo miesięczne w czterech arkuszach co miesiąc. (Wyszło pięć poszytów, prenumerata roczna 3 tal.). Nakład i druk W. Stefańskiego.

Pamiętnik Jana Sagatyńskiego, byłego pazia króla Stanisława Poniatowskiego. Nakład i druk W. Stefańskiego. 12ka str. 94, cena 10 sgr.

Zbiór modlitw i przepisów dla arcybractwa Niepokolanego serca N. Maryi Panny, (przekład z francuzkiego). Nakład i druk W. Stefańskiego. 12ka str. 102, cena 4 sgr.

Objaśnienie wyznania Wiary Rzymsko-katolickiéj i rzecz Cypryana biskupa i męczennika o jedności kościoła katolickiego, ku oświeceniu i zbudowaniu wiernych Chrystusowych. Nakład i druk W. Stefańskiego. 8ka str. 49, cena 3 sgr.

Historyczna parallela Hiszpanii z Polską w wieku XVI., XVII., XVIII. Rozważył ją i skreślił w r. 1820. Joachim Lelewel. Wydanie drugie. Nakład i druk W. Stefańskiego. 8ka str. 32, cena 7 sgr. 6 fen.

Rzecz o pijaństwie i wstrzemięźliwości przez X. Siwickiegow Sulmierzycach. Nakład i druk W. Stefańskiego. 8ka str. 35, cena 4 sgr.

Nowe wiary w Niemczech. Nakład i druk W. Stefańskiego. 8ka str. 9, cena 1 tal. 6 sgr.

LITERATURA ŻYDOWSKA.

ROK 1844.

Dzieła wyszłe w Warszawie są:

Pisma Świętego (po hebrajsku) T. VIII. Druk Schriftgiessera. 8ka,

Hagode szel pesach, (Opowiadania na święta wielkanocne). Druk Schriftgiessera. 12ka str. 48.

Pojkajach iwrim, (Nauka moralna). Druk Romberga. 12ka str. 20.

Hyduszym upilpulim, czyli nowe rozprawy dotyczące się przepisów względem zakazu używania potraw mięsnych z mlecznemi, przez rabina Leib Cynts. Druk Lebenssohna. 4ka str 136.

Tykom lel szewnes, (porządek nocy, wigilii, święta palmowego). Druk Lebenssohna. 8ka str. 160.

Sydor meiras enajim aszknaz, (zbiór zwyczajnych modlitw). Druk Lebenssohna. 8ka str. 160.

Cawoes rabi naftoli, (książka ta obejmuje testament sławnego rabina Neftali w Ostrowie i Poznaniu). Druk Lebenssohna. 8ka str. 48.

Poel cedek, (książka ta zawiera w sobie przykazy i zakazy religijne w liczbie 613). Druk Lebenssohna. 8ka str. 40.

Bas ijftach, (Powieść 'z zastósowaniem Pisma Świętego). Druk Lebenssona. 12ka str. 24.

Mesylas jeszorem, (przypowieści moralne). Druk Lebenssohna. 8ka str. 56.

Tykow szlama aszknaz, (porządek nabożeństwa całorocznego). Druk Lebenssohna. 12ka str. 282.

Lekute Abraham, (wykłady teologiczne i rozumowania). Druk Schriftgiessera. 12ka str. 62.

Wyszłe w Józefowie Ordynackim są:

Orchas Zadykim, (prawidła religijne i moralne). Druk Waksa. 8ka str. 120

Sydor tefilos mikol haszana, (porządek modlitwy na cały rok). Druk Waksa. 8ka str. 256 i 26.

Sydor tefilos, (modlitwy codzienne). Druk Waksa, str. 420 i 123.

Kicor chowas halwowes, (książka traktująca o służbie bożéj, ufności, pokorze, pokucie i t. d.). Druk Waksa str. 194.

Ec chaim, (przepisy religijne i obrządkowe). Druk Waksa. 4ka str. 96.

ROK 1845.

Wyszłe w Warszawie:

Psalmy Dawida, (po hebrajsku). Druk Schriftgiessera. 32ka str. 160.

Hagode szel pesah, (opowiadania na święta wielkanocne.) Druk Schriftgiessera. 4ka str. 62.

Haancer, Skarb czyli udziałem ludzi prawnych radość. (Dramat na hebrajskie tłumaczony). Druk Romberga. 8ka str. 68.

ROZMAITOŚCI.

— Pan Mosbach mieszkający we Wrocławiu, z kilku innymi spółpracownikami Tygodnika literackiego będzie tamże wydawał pismo czasowe znacznéj objętności w poszytach ćwierćrocznych. Jednakże Tygodnik Literacki nieustał, ale tylko dla swych dalszych numerów oczekuje pomyślniejszéj pory.

Co do ilości pism literatura czasowa w kierunku religijno-katolickim niesłychanie wzrasta w Poznaniu: oprócz Gazety kościelnéj pismo miesięczne Obrona prawdy dochodzi do szóstego poszytu, a drugie podobne pismo także miesięczne pod tytułem Przegląd poznański w tych dniach się pokaże. Mówią i o drugiéj gazecie politycznéj z dążnością religijną, lecz dopiero od Nowego roku. Godném jest zastanowienia, że i we Wrocławiu zapowiedziano podobną niemiecką Gazetę, pomimo, iż dawniéj niechciano więcéj na Gazet udzielić konsensu. — W księgarni W. Stefańskiego wychodzi także niemało pisem tyczących się Czerskiego i Rongego. Dziwna rzecz, że ta reforma, która żadnego wpływu niewywiera na usposobienia Polaków, całkiem nowy zaczyna okres piśmiennictwa czasowego.

— Towarzystwo wstrzemięźliwości, wywarło wielki wpływ po wszystkich krajach słowiańskich w państwach pruskiém i austryjackiém. Niewnikło jedynie do Słowian pod berłem rossyjskiem, gdyż zostało wzbronione z powodu podejrzenia. Doniesienia względem niego zebrane udowodniają, że lubo katolickie duchowieństwo więcéj u ludu dokazać potrafi, niż duchowieństwo innych wyznań, przecież nawet tam gdzie są katolicy Słowianie i katolicy Niemcy jak n. p. w Czechach, zawsze więcéj poprawy widać pomiędzy Słowianami. Z tego oczywisty wniosek, iż łagodność charakteru słowiańskiego przy towarzystwie wstrzemięźliwości odegrała bardzo ważną rolę. Niejest to pewnie tak drobny wypadek w dziejach świata, jak się może niejednemu na oko zdaje. Dotychczas pomiędzy Słowianami uczeni przez swe pisma pokazywali, że w narodzie zachodzi jakaś zmiana, która lepszą rokuje przyszłość, dziś

najliczniejsza warstwa społeczeństwa dowiodła swą poprawą obyczajów, że celuje w dobréj dążności pomiędzy ludami europejskiemi. Zjawi się między Słowianami więcéj uczucia dla dobréj sprawy, a pracowitość, porządek, wszędzie ich byt poprawią. Z lepszego bytu weźmie popęd naukowość, wzrośnie oświata, przyjdzie poszanowanie człowieka dla człowieka, dobre porozumienie, poświęcenie dla sprawy ogółu i inne stanowisko w społeczeństwie narodów. Nie będzie to skutkiem samego porzucenia gorzałki, ale téj cnoty, która to porzucenie spowodowała i która dopiero przy towarzystwach wstrzemięźliwości, tak silnie na jaw wystąpiła.

— W Zagrzebiu cenzor Machik został złożony z urzędu dla tego, że sobie zbyt surowo postępował, a języka kroackiego należycie nierozumiał. Rząd austryjacki, przyrzekł Kroatom, że odtąd tylko krajowcy urząd cenzorski sprawować będą. Pozwolono Kroatom w pismach naukowych nazywać się Ilirami zakazując tego nazwiska jedynie w pismach urzędowych do władz węgierskich. Hrabiemu Max. Erdödy odebrano naczelnictwo komitatu waradińskiego, dla tego, że w duchu madziarskim, niesłychanie potępiał Słowiańszczyznę. Wiele okoliczności pokazują wyraźnie, że rząd austryjacki mając na uwadze burzliwe wzmaganie się madziarszczyzny, podnosi Słowian, których narodowość niesłychanego doznawała prześladowania.

— Ostatnie doniesienia ze Słowiańszczyzny w państwie tureckiém zgadzają się, że w Bosni panuje wielkie poruszenie. Franciszkanie reprezentanci stronnictwa narodowego występują przeciw biskupowi Barissich, który jak każdy inny biskup w tych tam stronach ze szkodą chrześciaństwa służy wiernie Turkom. Pomimo to franciszkanie potrafili wynaleść zarzuty, z których biskup w innym czasie snadnoby się usprawiedliwił przed dywanem, lecz ponieważ teraz jeden z głównych jego nieprzyjaciół, przyszedł do znaczenia w dywanie, przeto musi się obawiać i zapewne niepojedzie dla usprawiedliwienia się z tych zarzutów. U Czarnogórców panuje zupełny pokój, ale do Albanii wrócił z Konstantynopola Reszydbasza, dowódzca zgromadzonego tam korpusu; zakupuje amunicyą i pod wszelkim względem robi przygotowania wojenne. Domyślają się więc powszechnie, że przedsięweźmie wyprawę na Bosnią i Hercogowinę, w których nietylko słowiańska, ale mahometańska ludność oburza się przeciw ciągłym reformom. Ponieważ Turcy mieli wpasdź na ślad spisków pomiędzy Grekami w Rumelii, a to zmierzających do zjednoczenia się z państwem greckiem, przeto rząd sułtański ciągle jest w kłopocie. Słowianie pod panowaniem tureckiém już poznali, że ich niewola opiera się jedynie na braku oświaty i wszędzie teraz radzą jakby ją podnieść, a w tym celu krzątają się około układania i ogłaszania książek elementarnych.

Zgoła wszystkie okoliczności potwierdzają przepowiedzenia Cypryana Roberta, że się zbliża czas państwa grecko-słowiańskiego, którego Grecya jest dzisiaj już zarodem.

Idea więc panslawiczna, co się dotychczas opierała na północnem samodzierstwie, z każdém dniem słabieć musi, bo całkiem co innego rozwija się w życiu. Wiecowa wolność będzie tą gwiazdą, w którą wpatrzywszy się rozmaite pokolenia słowiańskie bez błąkania się na oślep, przybiją do jednego portu. I kto się XIX. wiekowi przypatrzy, niemoże powiedzieć, aby jego dążnością było od tatarszczyzny zkamieniałéj w chrześciaństwie, pożyczać ciężaru na uciemiężanie.

Redaktor: *Jędrzéj Moraczewski.*

SPIS RZECZY

w tym poszycie zawartych.